

Fachbereich Asien -und Afrikawissenschaften
DISSERTATION

„Die Evolution einer fundamentalistischen Bewegung im Hinduismus: Der Ayodhya- Konflikt“

zur Erlangung des akademischen Grades doctor philosophiae
(Dr. phil.)

Philologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin

Diplom-Südasienwissenschaftler Michael Schied, geboren am
22. September 1962 in Berlin

Prof. Dr. sc. Phil. Klaus Hansen

Gutachter: 1. Prof. Dr. D. Rothermund
 2. Prof. Dr. D. Weidemann
 3. Dr. sc. H. Rüstau

eingereicht: 10. Dezember 1992

Datum der Promotion: 15. Juli 1993

Bibliographische Beschreibung

Schied, Michael: Die Evolution einer fundamentalistischen Bewegung im Hinduismus: Der Ayodhya-Konflikt, 345 S., Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin, Fachbereich Asien-/Afrikawissenschaften, Dissertation.

Gegenstand der Arbeit ist eine Analyse der Ereignisse, die der Erstürmung der Babri-Moschee von Ayodhya durch Aktivisten der hindu-fundamentalistischen Bewegung am 30. Oktober 1990 vorhergingen. Dabei wird eine Untersuchung aller am Konflikt beteiligten Parteien und Organisationen, ihre Geschichte, Strategien und Taktiken vorgenommen: VHP, BJS/BJP, RSS, moslemische Organisationen, Kongreßpartei, Janata Dal. Die Arbeit zeigt die Wandlungen im Hinduismus auf, die sich durch die Ayodhya-Kampagne ergaben und beschreibt deren religiöse Symbolik. Es werden die rechtlichen Aspekte des Problems der Babri-Moschee im unabhängigen Indien analysiert und die Möglichkeiten der Lösung des Konflikts hinterfragt. Die Arbeit verdeutlicht den Stellenwert der Problematik eingebettet in die Gesamtentwicklung des Landes und deren hauptsächlich politischen Ideen seit dem Jahre 1947.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	5
Vorwort	7
1. Politische Hauptideen zur Zeit der Erlangung der Unabhängigkeit im Jahre 1947, die Zukunftsvorstellungen von einem freien Indien bzw. deren Weiterentwicklung	10
1.1. Jawaharlal Nehru (1889 - 1964)	10
1.2. Mahatma Gandhi (1869 - 1948)	17
1.3. Rammanohar Lohia (1910 - 1967)	21
1.4. Bhimrao Ramji Ambedkar (1891 - 1956)	27
1.5. Vinayak Damodar Savarkar (1882 - 1966)	32
2. Der Ayodhya-Konflikt als religiöser Werte- und Machtkonflikt	41
2.1. Charakteristika des Hinduismus	41
2.2. Die Vishva Hindu Parishad (VHP)	53
2.2.1. Hintergrund der Entstehung der VHP und ihre Aufgaben.....	53
2.2.2. Eine Idee nimmt Gestalt an: Die hauptsächlichen Tätigkeiten der VHP in den Jahren von 1964 bis 1984	55
2.3. Die Ayodhya-Kampagne und der Aufstieg der VHP	59
2.3.1. 1984: Die Verabschiedung der ersten Resolution zur Babri-Moschee von Ayodhya	59
2.3.2. 1986: Der erste Erfolg der VHP: Die Tore der Babri-Moschee werden für die Öffentlichkeit geöffnet	64
2.3.2.1. Die Aktivitäten der VHP	64
2.3.2.2. Entwicklungen und Reaktionen unter den Moslems	66
2.3.2.2.1. Die Organisationen der Moslems und ihre Reaktion zum Fall der Shah Bano	66
2.3.2.2.2. Unmittelbare moslemische Reaktionen	71
2.3.3. Die Jahre von 1986 bis 1988: Periode "kompensativer Religiosität"	73
2.3.3.1. Die Bildung des BMMCC sowie die Planung eines Marsches von moslemischen Führern nach Ayodhya	74
2.3.3.2. Das Programm der VHP	81

2.3.4.	1989: Das Programm der VHP zur Grundsteinlegung eines Rama-Tempels in Ayodhya ("Ram Shila Puja"- und "Shilanyas"-Zeremonie) ..	84
2.3.4.1.	Der Beschluß der VHP über die Durchführung des Programms	84
2.3.4.2.	Das "Ram Shila Puja"- und "Shilanyas"-Programm.....	87
2.3.5.	1990: Die "Kar Seva" für den Rama-Tempel.....	91
2.3.5.1.	Die Entscheidungsfindung über den Baubeginn des Tempels..	91
2.3.5.2.	Das ursprüngliche Gesamtprogramm zur "Kar Seva".....	93
2.4.	Ayodhya und die Reinterpretation des Hinduismus	95
2.4.1.	Der Hinduismus der VHP.....	95
2.4.1.1.	Golwalkars neue Idee vom Hinduismus	95
2.4.1.2.	Die neue Gottheit: "Bharat Mata" - Die 'Mutter Indien'	97
2.4.1.3.	Das Hindu-Pantheon der VHP	100
2.4.1.4.	Legitimität der VHP	102
2.4.1.5.	Das Selbstbild der VHP	105
2.4.1.6.	Das Fremd- und Feindbild der VHP	109
2.4.2.	Die Verwirklichung des Konzepts der VHP in der Kampagne um die Babri-Moschee von Ayodhya	118
2.4.2.1.	Rama im Hindu-Pantheon und die Interpretation der VHP	118
2.4.2.2.	Die Legende vom Geburtsplatz Ramas in Ayodhya	123
2.4.2.3.	Die Dokumente der VHP: Der "Historikerstreit"	129
2.5.	Schlußfolgerungen	132
3.	Der Ayodhya-Konflikt als parteipolitischer Interessenkonflikt	139
3.1.	Die "Bharatiya Janata Party" (BJP)	140
3.1.1.	Ihre Entstehungsgeschichte und ihr Vorläufer: Die "Bharatiya Jana Sangh"	140
3.1.2.	Prinzipien und ideologische Grundlagen der BJS/BJP.....	142
3.1.3.	Deendayal Upadhyayas Konzept des "Integralen Humanismus" und seine Weiterentwicklung	144

3.1.4.	Hauptsächliche Politikziele sowie Aktivitäten der BJS.....	149
3.1.5.	Das Wahldebakel von 1984 und die Neuorientierung der BJP...	157
3.2.	Das Ayodhya-Problem und die Standpunkte der nationalen Parteien.....	172
3.2.1.	Erste Warnungen vor ernsthaften Konsequenzen: Die Kommunistischen Parteien: Ihre Kritik und ihr Dilemma zu den Wahlen 1989: Congress oder Ayodhya?.....	172
3.2.2.	Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Janata Dal und BJP im Vorfeld der Wahlen zur Lok Sabha 1989 und vor dem Hintergrund des "Shilanya"-Programms der VHP.....	176
3.2.2.1.	Die Janata Dal - Nationale Front.....	176
3.2.2.2.	Die Grundhaltung der Janata Dal zu einer Zusammenarbeit mit der BJP bei den Wahlen und die Positionen in der Janata Dal zum Ayodhya-Problem.....	182
3.2.2.3.	Die Taktik der BJP.....	187
3.2.3.	Die Strategie der Kongreßpartei zu den Wahlen und zum Ayodhya-Problem: Zwischen Schadensbegrenzung und Ausnutzung.....	192
3.3.	Die Zeit der Regierung der Nationalen Front	197
3.3.1.	Der Ausgang der 9. Unterhauswahlen und das sich daraus ergebende neue Kräfteverhältnis.....	197
3.3.2.	Die BJP und ihr Verhältnis zur neuen Regierung.....	201
3.3.3.	Die BJP und Ayodhya: Die machtpolitische Herausforderung	204
3.3.4.	Die Haltung der Kongreßpartei.....	211
3.4.	Schlußfolgerungen	214
4.	Der Ayodhya-Konflikt als Verfassungswertekonflikt	219
4.1.	Die Evolution der Ereignisse	220
4.1.1.	1949: Die Eroberung der Moschee.....	220
4.1.2.	1986: Die Öffnung der Babri-Moschee für den allgemeinen Hindu-Gottesdienst.....	231
4.1.3.	Die Zwischenperiode der Jahre 1986 - 1989.....	234
4.1.4.	1989: Das "Shilanyas"-Programm der VHP.....	240
4.1.4.1.	Die Einsetzung eines Sondergerichts in Lucknow.....	240

4.1.4.2. Die Reaktionen des Staates und seine Aktivitäten unmittelbar im Zuge des VHP-Programms	244
4.1.5. 1990: Die neue Regierung unter V. P. Singh.....	249
4.2. Der 30. Oktober 1990	258
4.2.1. Die Lage vor dem 30. Oktober.....	258
4.2.2. Die Ereignisse des 30. Oktober und 2. November und ihre Folgewirkungen.....	260
4.3. Die Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS)	271
4.3.1. Der Hintergrund ihrer Entstehung.....	271
4.3.2. Weltbild und Organisation.....	272
4.3.3. Die RSS und die Politik: Zwischen Verbot und Regierungsmacht.....	276
4.3.4. Die RSS und Ayodhya.....	281
4.4. Schlußfolgerungen	283
5. Ayodhya und die indische Gesellschaft - Eine allgemeine Betrachtung.....	289
6. Lösungsansätze für den Konflikt	298
Anmerkungen.....	303
Fotoanhang.....	311
Quellenverzeichnis.....	322
1. Autoren und Einzelpersonen.....	322
2. Artikel aus Zeitungen und Zeitschriften.....	347
3. Parteien, Organisationen, Staatsorgane, Dokumente zum Gerichtsverfahren.....	354

Abkürzungsverzeichnis

AIBMAC	All-India Babri Masjid Action Committee
AIMMM	All-India Muslim Majlis-e-Mushawarat
AIMPLB	All-India Muslim Personal Law Board
AMU	Aligarh Muslim University
BJP	Bharatiya Janata Party
BJS	Bharatiya Jana Sangh
BMMCC	Babri Masjid Movement Coordination Committee
BMS	Bharatiya Mazdur Sangh (Arbeitergewerkschaft der RSS)
CPI (M)	Communist Party of India (Marxist)
CPI	Communist Party of India
DM	District Magistrate (Oberster Verwaltungsbeamter des Distrikts)
FIR/F.I.R.	First Information Report (Strafanzeige)
Gov	Government (Regierung)
HMS	Hindu Mahasabha
INC (I)	Indian National Congress (Indira)
INK	Indischer Nationalkongreß
ISB C	Islamic Shariat Board (Regd.), Calicut, Kerala, Chairman
JD	Janata Dal
JDJ	Judgement of District Judge (Urteil des Distriktrichters)
JIH	Jamaat-e-Islami Hind
JP	Janata Party
KPI (M)	Kommunistische Partei Indiens (Marxistisch)
KPI	Kommunistische Partei Indiens
LD	Lok Dal
LS	Lok Sabha (Unterhaus)
M. P.	Madhya Pradesh
MHA	Ministry of Home Affairs
MLA	Member of Legislative Assembly (Mitglied des Parlaments des Unionsstaates)

MJS	Ministry of Law and Justice
MP	Member of Parliament (Mitglied des Unter- bzw. Oberhauses)
N F	National Front
NIC	National Integration Council
NLSE	Ninth Lok Sabha Election (Aufruf zu den 9. Unterhauswahlen)
NOH	Need of the Hour (Aufruf zu den 9. Unterhauswahlen)
OBC	Other Backward Classes (als benachteiligt eingestufte Kasten)
OCJ	Order of Civil Judge (Urteil des Zivilrichters)
P.	Pandeya
PA	President's Address (Ansprache des Präsidenten, zu Beginn einer neuen Legislaturperiode sowie der ersten Sitzungsperiode des neuen Jahres)
PAC	Provincial Armed Constabulary (Paramilitärische Polizeieinheiten)
PUDR	People's Union for Democratic Rights
RJMYS	Ram Janmabhumi Mukti Yajna Samiti (Komitee des Opfers für die Befreiung des Geburtsplatzes Ramas)
Rs	Rupien (indische Währungseinheit)
RS	Rajya Sabha (Oberhaus)
RSS	Rasthriya Savayamsevak Sangh (Nationaler Freiwilligenverband)
SCBW	Sunni Central Board of Waqfs
SP	Superintendent of Police (Polizeichef)
TOI	Times of India
U.	Upadhyaya
UP /U. P.	Uttar Pradesh
UPG	Uttar Pradesh Government
VHP	Vishva Hindu Parishad

Vorwort

Diese Arbeit hat den bislang ereignisreichsten Zeitabschnitt in der Geschichte des unabhängigen Indiens zum Gegenstand.

Zum Objekt einer tiefgreifenden politischen Auseinandersetzung wurde seit dem Ende der 80er Jahre die Babri-Moschee von Ayodhya. Ayodhya ist eine kleine Stadt, die sich etwa 500 km südöstlich von Delhi befindet und im Unionsstaat Uttar Pradesh gelegen ist. Auf der Stelle, auf der sich heute diese Moschee befindet, wollen bestimmte gesellschaftliche Gruppen, die ich in der Arbeit benennen werde, einen hinduistischen Tempel zu Ehren Gott Rama errichten. Gott Rama, so sagt die Legende, soll hier geboren worden sein. Angeblich stand bereits einst auf jener Stelle ein Tempel, den der "moslemische Eroberer" Babar 1528 zerstören ließ. Der Tempel, der nun erbaut werden soll, soll riesig werden. Seine geplante Länge beträgt 82 m, die Breite 38 m und die Höhe 40 m. Damit wird er mehr Platz einnehmen als die heutige Moschee. Doch das Allerheiligste des Tempels, und darauf kommt es an, soll sich genau an der Stelle befinden, wo die Moschee steht, und wo Rama geboren wurde. Deshalb wird sie auch als "Ram Janmabhumi", Geburtsort Ramas, bezeichnet.

Die Bewegung, die dazu Mitte der 80er Jahre ins Leben gerufen wurde, erschütterte grundlegende Fragen indischer Staatlichkeit. Sie zog damit das Interesse aller gesellschaftlichen Gruppen auf sich.

Eine solche Dimension nimmt diese Frage, die nachstehend als Ayodhya-Frage u. ä. bezeichnet wird, seit dem 30. Oktober 1990 ein. An jenem Tag sollte mit dem Bau des Tempels begonnen werden, Freiwillige erstürmten die Moschee, was ein massives Aufgebot von Sicherheitskräften versucht hatte zu verhindern. Jene Ereignisse führten zu einer politischen Krise, die die Ausübung der Regierungsgeschäfte der Zentralmacht zeitweilig paralyisierte.

Die Arbeit ist grundlegend empirisch-analytischer Natur. Wobei ich den 30. Oktober 1990 zum Ausgangspunkt meiner Betrachtungen nehme, d. h. ich versuche nachzuvollziehen, weshalb es zu jener gewalttätigen Entladung des Konflikts im Herbst 1990 gekommen ist. Davon ausgehend ziehe ich Schlußfolgerungen, ob und wie dieser Konflikt gelöst werden kann. Um dies zu erreichen, wurde folgende Methode gewählt. Ich trennte den zeitlichen Prozeß, den der Konflikt durchlief, in drei Ebenen und führte diesen zum 30. Oktober 1990 hin wieder zusammen. D. h. im ersten Kapitel der Betrachtung wird die religiöse Dimension des Problems angegangen: Welche Organisationen usw. agieren mit welchen religiösen Symbolen. Im zweiten Kapitel soll die Frage interessieren, wie die politischen Parteien mit der Herausforderung, die in Ayodhya entstanden ist, umgegangen sind. Und im dritten Kapitel ist es Gegenstand der Untersuchung, wie der Staat auf die Entwicklungen in und um Ayodhya reagierte. Dem allen ist ein Kapitel vorangestellt, in dem ich die grundlegenden politischen Gedanken, die z. Zt. der Unabhängigkeit im Jahre 1947 über das freie Indien bestanden, darstelle. Einerseits erleichtert dies den Zugang zum indischen Phänomen, da es zeigt, wie die Hauptdenker des Landes ihr Land sahen, und welche politischen Strategien sie aufgrund dessen entwickelten. Andererseits soll dies die Arbeit dahingehend abrunden, da in der Bewegung um Ayodhya das grundlegende Staatskonzept, das in den 40er Jahren entwickelt worden war, zur Debatte steht.

Zur Erschließung des Problems weilte ich während der letzten beiden Jahre insgesamt fünf Monate in Indien. Mein erster Aufenthalt war im Herbst 1990, also jener Zeitabschnitt, in dem die Ayodhya-Kontroverse das gesamte öffentliche Leben beherrschte. Meine zweite Reise führte mich im Frühjahr 1992 nach Indien. U. a. war ich nun auch im Juni für vier Tage in der Tempelstadt von Ayodhya.

Ich berufe mich bei der Arbeit auf Quellen verschiedenster Art. Eine der wichtigsten sind die englischsprachigen

Tageszeitungen, die mir kontinuierlich seit 1988 zur Verfügung standen. In Indien stellen sie ungleich als in Deutschland das wichtigste Mittel der Kommunikation dar. Sie geben den größten Teil der Aussagen von Parteien, Organisationen und Politiker wieder, die dann Gegenstand öffentlicher Kontroverse werden. Daneben ging ich durch die Debatten des Unterhauses, um herauszufinden, wie sich die Ayodhya-Frage im Parlament widerspiegelte. Ich zog Resolutionen von Parteien und Organisationen heran. Als eine wichtige Quelle erwies sich die Zeitschrift "Muslim India", die einen Großteil von Dokumenten abdruckte. Von Zafaryab Jilani, einem Rechtsanwalt in Lucknow, erhielt ich Fotokopien von weiteren Dokumenten, die nirgends woanders erhältlich waren. Das Bild versuchte ich, durch eine Reise nach London zu vervollständigen, wo ich mit den führenden Persönlichkeiten der dortigen Organisationen der Auslandsindier sprach, um zu erfahren, wie sie auf die Ereignisse in ihrer ursprünglichen Heimat reagieren. Des weiteren besuchte ich die 5. Europäische Konferenz der Vishva Hindu Parishad, eines der hauptsächlichen Akteure im Ayodhya-Konflikt, die im August 1992 in Frankfurt/M. stattgefunden hat.

Das Quellenverzeichnis ist in drei Teile geteilt. Im ersten Teil werden die Quellen von Autoren und Einzelpersonen nachgewiesen. Im zweiten Teil werden die verwendeten Zeitungsausschnitte aufgeführt. In der Arbeit wird dieser Quellenverweis mit den ersten beiden Worten des jeweiligen Artikels und, wenn notwendig, drei Punkten wiedergegeben. Der dritte Teil bezieht sich auf die Quellen von Parteien, Organisationen, Gremien, Regierungsstellen sowie Gerichtsurteile, die zur Ayodhya-Frage erlassen wurden. Sie werden mit Großbuchstaben zitiert.

Abschließend möchte ich all jenen danken, die mir in Indien, Deutschland oder England geholfen haben, mein Vorhaben zu verwirklichen.

1. Politische Hauptideen zur Zeit der Erlangung der Unabhängigkeit im Jahre 1947, die Zukunftsvorstellungen von einem freien Indien bzw. deren Weiterentwicklung

1.1. Jawaharlal Nehru (1889 - 1964)

Jawaharlal Nehru ist derjenige Politiker und Denker Indiens, der wie kein anderer für die politischen Prinzipien steht, die die Entwicklung des im Jahre 1947 unabhängig gewordenen Landes bestimmen sollen. Er verkörperte all jene Hoffnungen, die der größte Teil der Inder mit der nun errungenen Freiheit verband. Seine Rede am Vorabend der Erlangung der Unabhängigkeit vor der Constituent Assembly in Neu-Delhi war Ausdruck dessen schlechthin: "Beim Schlag der mitternächtlichen Stunde, wenn die Welt schläft, wird Indien zu Leben und Freiheit erwachen" (Nehru 1958a, 25).

Als Nehru dies sagte, standen zwar eine Reihe von Fragen noch einer Lösung an, doch im Gegensatz zu anderen Entwicklungsländern waren in Indien die Grundzüge der weiteren Entwicklung bereits ausgearbeitet. Der Grund dafür lag darin, daß die politische Macht nahezu nahtlos von der englischen Kolonialregierung auf eine Partei übertragen wurde, die auf eine 60jährige Geschichte zurückblicken konnte. Der Indische Nationalkongreß wurde im Jahre 1885 gegründet. Er hatte einen Reife- und Lernprozeß durchlebt, wo die vom ihm getroffenen Entscheidungen Ausdruck eines längeren Diskussionsprozesses waren. Der INK konnte sich dabei einer breiten Unterstützung sicher sein. Denn die Unabhängigkeit war kein Geschenk der Engländer sondern Ergebnis einer Massenbewegung, die vom ihm angeführt worden war.

Seit den 20er Jahren war der INK das Sprachrohr, das die Unabhängigkeitsbestrebungen kanalisierte. Damit war er auch ein breites Sammelbecken unterschiedlichster politischer Strömungen, deren kleinster gemeinsamer Nenner ein freies Indien war. Dieser Umstand führt bis in die heutige Zeit hinein zu einer Widersprüchlichkeit in der Geschichte dieser Bewegung bzw. Partei. Sie zu beschreiben, stellt für den Betrachter oftmals eine fast nicht zu lösende Aufgabe dar.

Grundsätzlich wäre zunächst festzustellen, daß der INK eine Partei des indischen Bürgertums ist. Die Textilindustrie war der Bereich, in dem bereits Mitte des 19. Jahrhunderts in Bombay und Umgebung ein indisches Unternehmertum entstanden war. Nach und nach drängte es in andere industrielle Zweige. Ein erster Höhepunkt in dieser Entwicklung war der Bau des ersten indischen Hüttenwerks der Tata-Familie in Jamshedpur im Jahre 1907. Das indische Bürgertum errang schließlich während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts die entwicklungsbestimmenden Positionen der Gesellschaft. Diese Prozesse spiegeln sich, allgemein zusammengefaßt, im INK wider.

Mit dem Namen Nehrus verband sich überhaupt jener neue historische Zeitabschnitt, in dem sich Südasien nun befand. Nehru wurde Indiens erster Premierminister. Später wurde jenem Entwicklungsmodell, das Indien von nun an prägen sollte, sein Name gegeben. Die Hauptfrage, die Nehru beschäftigte, war, wie kann unter den Gegebenheiten Indiens eine moderne Gesellschaft aufgebaut werden, und wie können dabei die territorialen Ausmaße des Landes erhalten werden. Nehru erarbeitete ein Modell, das formal die Entwicklung aller Teile Indiens ermöglichte, damit durch die etwaige Betonung eines Teils der Zusammenhalt der Gesellschaft in ihrer derzeitigen Gestalt nicht gesprengt wird. Bis Mitte der 50er Jahre sind Nehrus Vorstellungen weitgehend anerkannt und etabliert. Nehru verstand sie nicht als eine "starre Idee (sondern als eine Handlungsanleitung, dem sich) in einer gewaltigen Geschwindigkeit ändernden menschlichen Lebens, (...) tiefer auf den Grund zu

sehen" (Nehru 1958b, 14). Der Aufbau der indischen Gesellschaft sollte demgemäß auf vier Säulen beruhen: **Demokratie, Sozialismus, Säkularismus und Nicht-paktgebundenheit.**

Die Sozialstruktur Indiens ist heterogen. Damit wird im allgemeinen die Unmöglichkeit der Etablierung einer demokratischen Staatsform für Entwicklungsgesellschaften verbunden. In Indien ist sie deren Bedingung. Dies scheint paradox. Doch im politischen Denken zur Zeit der Erlangung der Unabhängigkeit Indiens ist kein Merkmal auffälliger, als daß die Überlegenheit der demokratischen Regierungsform gegenüber allen anderen bereits vorausgesetzt wurde. Ein repressives Modell wurde, da es den Bestand des Landes unmittelbar in Frage gestellt hätte, ausgeschlossen. Die Demokratie funktioniert in Indien, obwohl sie die ihr grundlegenden Merkmale aufweist, gegenüber ihren westlichen Vorbildern in abgeänderter Form. Dies wird Gegenstand dieser Arbeit sein und soll hier nicht weiter ausgeführt werden.

Der Sozialismus, bzw., begrifflich vom osteuropäischen Sozialismus abgegrenzt, der keine Demokratie kannte, der demokratische Sozialismus, wurde in Indien als eine Art Staatsziel verstanden: "Jedem Individuum soll gleiche Möglichkeiten gegeben werden in einer mehr oder weniger egalitären Gesellschaft ohne große Ungleichheiten und Disparitäten" (-In: Appadorei (Hrsg.), 465). Diese Idee bildete die Lebensphilosophie Nehrus. Als Politiker hingegen war Nehrus Herangehen an die Lösung gesellschaftlicher Fragen grundsätzlich "pragmatisch" (-In: Appadorei (Hrsg.), 468). Es basierte auf dem Grundgedanken, die Gesellschaft in einem allmählichen Prozeß zu modernisieren. Nehru plädierte für "einen Mittelweg" (-In: Appadorei (Hrsg.), 471): "Wir müssen (...) Schritt für Schritt vorwärts gehen, um nicht etwas, das wir besitzen, zu zerschlagen, ohne es unverzüglich durch etwas Besseres ersetzen zu können" (Nehru 1958a, 110). Damit beschrieb er denjenigen Umstand, daß das Bürgertum kurzfristig eine Allianz

mit jenen Kräften eingegangen war, die langfristig gesehen aber seine Entwicklung unterminieren würden.

Der Grundsatz des Säkularismus wurde erst im Jahre 1976 von der damaligen Premierministerin, Indira Gandhi, in die Präambel der Verfassung aufgenommen. Doch war er bereits für Nehru unumgänglich, da er ihn mit den anderen Grundsätzen verband. Er propagierte ein Indien "für alle Menschen (...) und nicht das einer Gruppe oder Klasse oder Anhänger einer Religion" (Nehru 1958a, 1). Die Religion sollte für Indien gemäß dieses Prinzips kein staatsbildendes Element sein. Der Staat hat sich, so seine Auffassung, der Religion gegenüber neutral zu verhalten und jedem Bürger, die freie Religionsausübung zu gewährleisten. Für ihn war alles andere nur "mittelalterlich" (Nehru 1984b) und stand im völligen Gegensatz zu seinen Vorstellungen, wo "der Einzelne ein größeres Verständnis für die Politik erlangen soll" (Nehru 1957, 528). Nehru hatte ein zutiefst rationales Weltbild. Daher kritisierte er Mitglieder des Kongresses, so auch Mahatma Gandhi, die die Religion in die politische Auseinandersetzung einführten: "Die Zeit kennt nur den Weg nach vorn. Indien muß daher seine Religiosität beschränken und sich der Wissenschaft zuwenden" (Nehru 1959, 699), sagte er noch in seinem Werk "Entdeckung Indiens". Versuche, die Religion über die Politik zu stellen, hatten für Nehru nichts mit Religion gemein, sondern waren in Wirklichkeit die Opposition gegenüber jeglichen sozialen Veränderungen und der "fortschreitenden wissenschaftlichen Kultur der modernen Zivilisation" (Nehru 1957, 525). Die Grundsätze von Demokratie und Säkularismus bedingen sich gegenseitig. Demokratie ist inhaltlos, wenn nach Religionszugehörigkeit jedoch ausgeschlossen werden soll. Ergebnis einer solchen Auswahl kann nur "Autokratie oder Abhängigkeit von einer fremden Regierung" (Nehru 1957, 524) sein. Wahlverfahren, bei denen nach religiösen und anderen Minderheiten sondiert wurde, waren "mit (der) Demokratie unvereinbar" (Nehru 1957, 599). Ein jegliches davon abwei-

chendes Herangehen an die Frage des säkularen Staatskonzepts wäre "eine Negation all dessen (gewesen), wofür (der Kongreß) steht" (Nehru 1984a, 128). Mit dieser Position beschrieb Nehru auch seine grundsätzliche Haltung zur Frage der Reservierung von Sitzen im Parlament oder bei öffentlichen Stellen für bestimmte soziale Gruppen. Dies wird z. B. in der Auseinandersetzung mit Ambedkar bedeutsam werden.

Ihre erste große Niederlage erfuhr die nationale Bewegung bereits am ersten Tage der Unabhängigkeit am 15. August 1947. Diesem Tag ging die Gründung Pakistans voraus. Oberflächlich betrachtet sollte sich dieser Staat ausschließlich nach religiösen Gesichtspunkten konstituieren und alle Moslems des Subkontinents unter sich zusammenfassen. Nur war dies Ergebnis eines erbitterten Machtkampfes zwischen einem Teil der moslemischen Oberschicht und der die Schlüsselpositionen im INK besetzenden Hindu-Oberschicht. Um in einem Gesamt-Indien nicht Macht an die Hindu-Oberschicht zu verlieren, zog sie die Abgrenzung ihres Einflußgebietes vor, um dort gesichert expandieren zu können. Für mich bleibt die Frage noch offen, ob der INK zu geringe Integrationsmöglichkeiten für die Moslem-Oberschicht, die vor allem in West-Punjab und Sindh angesiedelt war, bot, oder ob sie nicht Willens war, das Entwicklungsmodell, das für Indien vorgesehen war, mitzutragen. Die Schaffung Pakistans, womit nun Britisch-Indien geteilt war, stieß in Indien aus vielerlei Gründen auf Widerstand. Für den in England ausgebildeten Nehru stand dieser Staat völlig im Gegensatz zum bürgerlich-liberalen Modell, das Grundlage der Entwicklung für Indien wurde.

Der neuen Elite Indiens war es im Gegensatz zu Pakistan möglich, einen vollständig entwickelten Staatsapparat von der Kolonialmacht zu übernehmen. Indien fiel somit nicht in ein Machtvakuum hinein. Doch stand die Aufgabe noch an, die Grundlagen eines modernen Staates, die im Westen bereits vorhanden waren, zu schaffen. Damit war angesichts gravierender Massenarmut die allgemeine Hebung des Lebensniveaus,

"Nahrung, Kleidung, Wohnung, Bildungs- und Gesundheitswesen" (-In: Appadorei (Hrsg.), 473) gemeint. Doch dieser Zustand wiederum hatte seine Ursache in jenen sozialen Beziehungen, die nicht umgeworfen werden sollten. Wie sollte nun Indien vorwärtskommen? Hier sah nun Nehrus Konzept vor, das bestehende gesellschaftliche System evolutionär und vor allem durch staatliche Interventionen zu unterhöhlen. Dabei war nach Auffassung Nehrus die Ankurbelung der Produktion die "erste Priorität" (Nehru 1958a: 30). Da die Privatwirtschaft nur teilweise dazu fähig war, übernahm in den jedoch für eine Volkswirtschaft notwendigen Bereichen, so in der Großindustrie, der Staat die Führung. Dieses Konzept der "Gemischten Wirtschaft" war angesichts der Realitäten nachholender Entwicklung, mit denen Indien konfrontiert war, am Aufbau innerer volkswirtschaftlicher Strukturen orientiert, um an die internationale Entwicklung anschließen zu können. Um jedoch den weiteren Abzug indischer Ressourcen zu verhindern, wurde der Schutz des Binnenmarktes als notwendig erachtet. Dies führte zu einer breiten Entwicklung von Mechanismen der staatlichen Intervention. Sie sollten auch eine möglichst gerechte Distribution bewirken. Teilweise nahm Nehru Anleihen vom sowjetischen Experiment, von dem für ihn eine "Faszination" (Nehru 1989, 18) ausging, ohne daß er es jedoch auf Indien angewandt gehabt hätte. In dem Essay "The Basic Approach" beschrieb Nehru seinen Anspruch wie folgt: Der moderne Kapitalismus hat zwar das Problem der Produktion gelöst, doch ermangelt es ihm einer gerechten Verteilung der Güter. Auch würde Indien das Modell der unkontrollierten Entwicklung des Kapitalismus verwerfen, da es den Aufgaben, die Indien zu bewältigen hat, nicht gerecht werden würde. Indien muß die Verschwendung der Ressourcen, die begrenzt sind, verhindern. Der Kommunismus hingegen basiere auf Gewalt und ermögliche keine individuelle Freiheit. Indiens Weg, die Ungleichheit zu beseitigen und die klassenlose Gesellschaft mit gleichen Möglichkeiten für alle zu errichten, beruht auf

friedlichen Mitteln. Denn jeglichem Appell an die Gewalt wohnt ein zerreißender Charakter inne, der von dem Land nicht akzeptiert werden kann, da es sich im Aufbau befindet (siehe: Nehru 1958b).

Diese Einschätzung über die in der Welt herrschenden Vorstellungen offenbarte auch eine gewisse Eigenwilligkeit der politischen Führung Indiens. Sie fand ebenfalls ihren Niederschlag in der Außenpolitik des Landes. Indien versuchte stets, eine unabhängige und aktive Außenpolitik zu gestalten. Angesichts des Ost-West-Konflikts wurde zur Wahrung der Eigenstaatlichkeit das Konzept der Nicht-paktgebundenheit entwickelt. Es war das pragmatische Herangehen, um die nationalen Interessen nicht gefährden zu lassen. 1) Oft wurde dies als eine Opposition gegen den Westen verstanden. Doch während seines ersten Besuches in den USA im Oktober 1949 betonte er die Ideale der Freiheit, die beide Staaten verfolgen. Dabei wies er u. a. auf den Einfluß, den die Verfassung der USA auf die Verfassungsgeschichte Indiens hatte.

Nehrus Name steht stellvertretend für diejenige politische Kultur, die die individuelle Entwicklung des Menschen befördern will. Unter den Bedingungen des Landes bedeutete dies vor allem erst die Beseitigung der Armut, von der über die Hälfte der Bevölkerung betroffen war. Der erste Schritt dazu war, dies hob er in seiner Autobiographie hervor, die politische Vorherrschaft des Mittelstandes, dessen Vertreter der Indische Nationalkongreß vor allem war. Mit Hilfe staatlicher Interventionen sollten die Reformen eingeleitet werden, die zur Erfüllung der gestellten Ziele notwendig waren. Nehru setzte große Erwartungen in die Industrialisierung. Er ging, insgesamt gesehen, von einer vergleichsweise schnelleren Entwicklung aus. Prophetisch sind seine Worte, als er in der Presseerklärung am 15. August 1947 davor warnt, die Hoffnungen der Menschen nicht zu enttäuschen: "Ein neuer Stern geht auf, der Stern der Freiheit im Osten, eine neue Hoffnung entsteht, eine Vision, die genährt wurde, wird verwirklicht. Mag

der Stern niemals untergehen und die Hoffnung niemals betrogen werden! (...) Die Zukunft ruft uns. Wohin gehen wir, und was sollte unser Bestreben sein? Dem einfachen Mann, dem Bauern und dem Arbeiter Indiens Freiheit und Möglichkeit zu geben, Armut, Ignoranz und Krankheit zu bekämpfen und zu beenden; eine blühende, demokratische und fortschrittliche Nation aufzubauen, und soziale, wirtschaftliche und politische Institutionen zu errichten, die jedem Gerechtigkeit und Fülle des Lebens sichern" (Nehru 1958a, 27-28).

1.2. Mahatma Gandhi (1869 - 1948)

Gandhi ist die Persönlichkeit Indiens, die einen bleibenden Einfluß auf das politische Leben des Landes ausgeübt hat. Er wird daher auch als "Vater der Nation" bezeichnet. Denn er "fühlte instinktmäßig den Pulsschlag des Volkes und wußte wann die Bedingungen für Wachstum und Handeln reif waren" (Nehru 1957, 311). Unter Gandhis Führung wurde in den 20er Jahren der Nationalkongreß zu einer Bewegung der Massen. Da er eine Gesellschaft wollte, in der "die Ärmsten fühlen sollten, daß es ihr Land ist, bei dessen Aufbau sie eine wirksame Stimme haben. (...) Ein Indien, wo es kein oben und kein unten gibt" (Gandhi, M. K. 1947, 6). Gandhi zeichnete ein Bild Indiens, das ihren Interessen und Sehnsüchten entsprach, und das vor allem für sie greifbar war. Erwähnt man auf politischen Großkundgebungen seinen Namen, so kann man daher heute noch auf eine besondere Reaktion unter dem einfachen Publikum stoßen. 2)

Gandhi etablierte in der politischen Kultur des Nationalkongresses ein wichtiges Element, welches die politische Methode

betraf: die Gewaltlosigkeit, also den Gedanken der evolutionären Entwicklung.

Im Mittelpunkt seiner gesellschaftlich-konzeptionellen Vorstellungen stand das Dorf, wo über 70 % der Inder lebt. Indien sollte demnach im Kern durch sich selbsttragende Dorfgemeinden strukturiert werden. Gemäß dieser Auffassung kam der Industrie nur die Aufgabe zu, die gesellschaftliche Entwicklung zu begleiten. Gandhi wandte sich überhaupt gegen jegliche Konzentration von Mitteln wie Polizei, Armee, Gerichte und Transportwesen.

Diese Überlegungen waren Ergebnis Gandhis eigener Lebensphilosophie, die stark moralisierend war. Er hoffte auf die individuelle Besserung der Lebensweise eines jeden Menschen, ob Grundbesitzer, Kapitalist oder Arbeiter. Dadurch sollte soziale Gerechtigkeit verwirklicht werden. Dabei verkörperten für ihn die Dorfgemeinden dasjenige gesellschaftliche Modell, die einen solchen Lebenswandel befördern würden.

Zur Beschreibung der Merkmale dieser zukünftigen Gesellschaft der Dorfrepubliken verwendete er verschiedene Begriffe, so z. B. Panchayat Raj, wahre Demokratie, wahre Unabhängigkeit, Sarvodaya, Swaraj. Nur eher als Reaktion auf die Bildung einer sozialistischen Gruppe innerhalb des Kongresses im Jahre 1933 bezeichnete er sich auch als Sozialist bzw. sein Gesellschaftsmodell als Sozialismus. An sie gewandt sagte er 1946: "Sie (die Sozialisten - M. S.) glauben an die Gewalt. ...Ich glaube an die Gewaltlosigkeit. ...Ich bin (ein Sozialist), sie sind es nicht." (Gandhi, M. K. 1982, 7-8). "Brotarbeit" auf dem Lande und "Arbeit am Spinnrad" waren das Maß, woran er auch sie orientierte.

Am Ende dieses "selbstreinigenden" (Gandhi, M. K. 1921) Prozesses stand eine Gesellschaft, deren Basis moralische Werte waren. Hierbei führte er den Begriff des "Rama Rajyas (ein, das) religiös gesehen als Reich Gottes auf Erden bezeichnet werden kann; Politisch interpretiert ist es die perfekte

Demokratie, in der Ungleichheiten, die auf Besitz und Besitzlosigkeit, Hautfarbe, Rasse oder Religion oder Geschlecht beruhen, verschwinden. (...) Solch ein Staat muß sich auf Wahrheit und Gewaltlosigkeit gründen. (...) Es ist ein Traum, der vielleicht nie realisiert werden wird. Aber ich empfinde Glück dabei, in einem solchen Traumland zu leben, stets bemüht, es auf schnellsten Wege zu verwirklichen" (In: Bhattacharyya, B., 473).

Gandhi operierte oft mit Begriffen, die Nehru eher als "unglücklich" (Nehru 1957, 84) ansah. Kennzeichnend war für Gandhi seine tiefe Religiosität. Daher verwendete er in der politischen Auseinandersetzung auch religiöse Symbole. Ein widersprüchliches Problem, das formal nicht aufzulösen ist, und am konkreten Beispiel beurteilt werden sollte, und dessen er sich wohl auch selbst bewußt gewesen zu sein schien. Er sagte daher, daß "die Religion eine sehr persönliche Angelegenheit ist, (... und, daß) es so viele Religionen wie Individuen gibt" (In: Appadorei (Hrsg.), 654 u. 655). Er wandte sich eindeutig gegen die Deklaration einer Staatsreligion (In: Appadorei (Hrsg.), 657). Sondern Gandhi verstand unter der Religion ein Element, das das menschliche Handeln auf Moral und Wahrhaftigkeit hin beeinflussen sollte. Dabei hatte jede Religion den gleichen Stellenwert.

Aufgrund seiner eigenen kulturellen Herkunft war Gandhis Appell aber eher hinduistisch geprägt. Dies führte und führt teilweise zu Irritationen. Dazu meinte er u. a.: "Ich warne meine moslemischen Freunde davor, mich bei Benutzung der Wörter 'Ramaraj' mißzuverstehen. Unter Ramaraj verstehe ich nicht Hindu Raj. Ich verstehe unter Ramaraj das Göttliche Raj, das Königreich Gottes. Für mich sind Rama und Rahim ein und dieselbe Gottheit. Ich erkenne keinen anderen Gott als den einen Gott der Wahrheit und Rechtmäßigkeit an. (...) Dies ist eine bequeme und ausdrucksvolle Redewendung, deren Bedeutung keine andere zum Ausdruck bringt. Wenn ich die Frontier-Provinz besuche oder eine Rede vor einer mehrheitlich

moslemischen Zuhörerschaft halte, so würde ich, um deren Bedeutung erklären zu wollen, ihnen gegenüber dies als Khudai Raj bezeichnen, währenddessen ich bei einer christlichen Zuhörerschaft es als das Reich Gottes auf Erden nennen würde" (In: Bhattacharyya, B., 471 u. 472).

Ähnliche Diskussionen rief seine Haltung zum "Schutz der Kuh" hervor, das Gandhi als "zentrales Faktum des Hinduismus" (Gandhi 1954a, 3) bezeichnete. Doch sprach er sich gegen eine gewaltsame Durchsetzung des Standpunkts der Hindus gegenüber den Moslems aus, wie dies die "Gesellschaften zum Schutze der Kuh" taten. Vielmehr wollte Gandhi die Moslems "überzeugen" (Gandhi 1991, 125). Somit betonte er, daß eine Regelung dieses Problems zwischen Hindus und Moslems nur auf dem guten und freien Willen der Moslems und auf deren Freundschaft beruhen kann. Er lehnte daher auch eine gesetzliche Regelung ab, die das Töten von Kühen unter Strafe stellen soll.

Gandhis gesellschaftliche Vorstellungen widersprachen sich teilweise grundlegend mit denen des Nationalkongresses. Doch verstand es auch hier später die Partei, Gandhis Konzepte in ihre Entwicklungsprogramme zu integrieren, wie z. B. die Förderung der dörflichen Kleinindustrien.

Gandhi war eine für die Bewegung oft recht eigenwillige Persönlichkeit, die nicht leicht einzuordnen ist. Er hat kein theoretisches Konzept an sich gehabt. Er versah allgemein bekannte Begriffe mit neuem Inhalt oder verwandte unterschiedliche Begriffe mit ein und demselben Inhalt. Damit verwirrte er vielleicht eher seine Umwelt. Gandhi war ein Utopist und vielleicht auch ein Anarchist. Aber er hat, und das bleibt sein Verdienst, das Denken und Handeln von Millionen im In- und Ausland beflügelt.

1.3. Rammanohar Lohia (1910 - 1967)

Lohia fällt innerhalb dieser Betrachtungen aus dem Rahmen. Er zeichnete sich nicht durch eine besondere Position im Jahre 1947 aus. Seine Person wird erst 20 Jahre später eine Bedeutung für Indien erlangen, als er aus der Erfahrung der parlamentarischen Realität heraus ein Konzept erarbeitet, das für die politische Taktik der Parteien wichtig werden wird.

Die Einordnung seiner Person zu einer der bekannten ideologischen Strömungen ist kompliziert. Selbst sah er sich als Vertreter des Sozialismus. Doch hat die Idee des Sozialismus in Indien zu den vielfältigsten Überlegungen geführt. Sogar in die Verfassung wurde sie als Staatsdoktrin aufgenommen. Letztlich konnte sich aber keiner der großen Denker Indiens darüber verständigen, was Sozialismus genau sein soll (Appadorei, 111). Sicher ist zumindest, daß Nehru und Lohia unter Sozialismus jeweils etwas anderes verstanden, obwohl sie beide davon sprachen.

Lohia hatte im Berlin der Weimarer Zeit studiert. Hier machte er sich in Diskussionen mit den hauptsächlich ideologischen Strömungen vertraut. Sicherlich flossen diese Erfahrungen, die er mit dem Westen gemacht hatte, und dessen Unzulänglichkeiten in sein Weltbild ein, doch haben seine Vorstellungen von dem Begriff des Sozialismus nichts mit dem europäischen gemein.

Gefangen zwischen den beiden Hauptströmungen der Welt, dem Kapitalismus des Westens und dem Kommunismus des Ostens, stellte er sich zum Ziel, einen dritten Weg für Indien entwerfen zu können. Kommunismus und Kapitalismus waren für Lohia "gleichermaßen irrelevant" (Lohia 1963, 242 ff.). Beide führten zu einer immer größer werdenden Zentralisierung der Produktion. Damit verwarf Lohia vor allem die vom Kongreß ab Mitte der 50er Jahre verfolgte Politik der Industrialisierung. Angesichts der Massenarmut sah es Lohia als völlig

illusorisch an, in Indien etwa das Lebensniveau der Metropolen anstreben zu wollen. Nehru bezeichnete die Industrialisierung als das einzige Mittel, um die Armut wirksam bekämpfen zu können. Nehru wollte erst mehr Güter erzeugen, um sie dann verteilen zu können. Lohia hingegen strebte eine Beschränkung der gesellschaftlichen Maßnahmen an. Dabei sollten die bereits derzeit vorhandenen Güter und Mittel gleichmäßig verteilt werden, um somit eine Gesellschaft der Gleichen verwirklichen zu können. Ökonomisch untermauert werden sollte diese Gesellschaft des bescheidenden Lebensstandards durch die "Kleinmaschine" (small unit-machine). Diese, dem Sozialismus adäquate Produktivkraft, sollte es jedem ermöglichen, zu produzieren. Mit ihr wäre dann auch die Dezentralisierung der Gesellschaft vollbracht (Lohia 1963). Diese Modell galt für alle Entwicklungsländer, die ein "drittes Lager" (Lohia 1963, 242) bilden sollten.

Lohias Gesellschaftskonzept gründete sich auf die ihm eigene Sicht auf die indische Gesellschaft. So wie Nehru seine Vorstellungen verteidigte, da sie den Realita Indiens eher entsprachen, so griff Lohia sie an. Das zunächst formale Weiterbestehen der sozialen Strukturen nach 1947 wurde so zum Gegenstand der Kritik Lohias: Im freien Indien, das "eine klare Fortführung Britisch-Indiens (ist)..., dominieren die herrschenden und mittleren Kasten die Regierung" (Lohia 1972, 135 u. 261). Mit anderen Worten herrscht demnach 20% der Bevölkerung über die restlichen 80%, die sich aus "unterdrückten Gruppen und rückständigen Kasten, Frauen, Sudras, Harijans, Adivasis und rückständigen Teilen unter den religiösen Minderheiten" (Lohia 1972, 266) zusammensetzt. 3)

Lohia vertrat mit diesen Ideen, die Interessen derjenigen Kasten, die in der Hierarchie unterhalb der Mitte angesiedelt waren. Sie hatten angesichts objektiv herrschender Macht- und Sozialstrukturen zunächst an der Modernisierung keinen Anteil, bzw. wollten sie mehr Ressourcen für sich mobilisieren. Lohia sprach von einem Gesamtkonzept für die Gesellschaft. Er

meinte jedoch nur die Partikularinteressen dieser Kasten, der "Other Backward Classes". Für diese entwarf er eine Wahlstrategie. Damit sie ihren Einfluß erhöhen können, legitimierte er die "verschiedensten (politischen) Kombinationen zu verschiedenen Zeiten" (Lohia 1963, 248).

Lohia, an der Kongreßbewegung teilgenommen hatte, wurde mit der Zeit zu einem erbitterten Gegner der Kongreßpartei. Für Lohia war die Kongreßpartei die Verkörperung der am Erhalt des "Status quo" (Lohia 1975, 260) interessierten Kräfte und derjenigen Strukturen, die von "machthungrigen Politikern" (Lohia 1975, 161) erhalten werden, um unter der Losung der Stabilität jeglichen Wandel behindern zu können. Die Kongreßpartei ist daher "stagnativ, ... konservativ (und) ... reaktionär" (Lohia 1963, 358; -, 361; 1975, 168). Mittels "Kaste, Geld, Dynastie" (Lohia 1975, 174-175) gelingt es ihr, die "öffentliche Meinung (zu beeinflussen)..., da die Masse der Menschen träge ist" (Lohia 1972, 261): "Der Kongreß ist die Partei des Hungers und der Korruption und des maskierten Kapitalismus" (Lohia 1963, 358).

Die Sozialistische Partei hingegen stellte sich zur Aufgabe, die Menschen "aufzurütteln ... und die indische Revolution voranzutreiben" (Lohia 1972, 266; 1975, 112). Im Vorfeld der 4. Unterhauswahlen 1967 mußte Lohia jedoch resignierend einschätzen, daß "es für die nähere Zukunft nicht möglich erscheint, daß irgendeine Partei aus eigener Kraft den Kongreß schlagen wird" (Lohia 1975, 36). Verantwortlich dafür machte er u. a. das in Indien praktizierte Verhältniswahlrecht. Die Hälfte aller wahlberechtigten Inder geht nicht zur Wahl. Der Einfluß der einzelnen Oppositionsparteien ist zu begrenzt, als daß es eine mit dem Kongreß aufzunehmen vermag. Die Kongreßpartei kann also mit nur 24 % der Stimmen stets die Mehrheit in der Lok Sabha erringen. Welchen Ausweg gab es nun für ihn?

"Alle Parteien außer dem Kongreß werden Oppositionsparteien genannt" (Lohia 1975, 37). Doch wenn man versucht, sie in rechte und linke Parteien einteilen zu wollen, werden sie zu "Satelliten der regierenden Partei (...): Nehmen wir einmal an, die Jana Sangh ist kommunalistisch, und die Kommunisten sind Verräter. Aber Kommunalismus und Verrat sind nichts weiter als bloße Abstraktionen" (Lohia 1975, 38, 39). An dieser Stelle nun begeht Lohia einen großen Irrtum, der daher rührt, bestimmt man Begriffe nicht genau. Die Praxis der Kongreßpartei, an verschiedene Gruppen, auch verschiedene Appelle zu richten, wird von Lohia gemäß der "Theorie der gleichwertigen Irrelevanz" dahingehend interpretiert, als sind vom Standpunkt der Sozialistischen Partei aus alle anderen Parteien gleich zu behandeln. Denn im Kongreß gibt es all das, was es in den Oppositionsparteien auch gibt: "Verrat und Patriotismus, Kommunalismus und Säkularismus, Links und Rechts, Demokratie und Diktatur" (Lohia 1975, 40). Doch der Kongreß hat die Macht, und daher ist "ein Korn Kommunalismus in der Kongreßpartei gefährlicher als ein Berg Kommunalismus in der Jana Sangh. ... Während die Kommunisten den Kommunalismus der Jana Sangh bekämpfen, unterstützen sie den Kommunalismus des Kongresses" (Lohia 1975, 39).

Letztlich ist aber der Unterschied aller anderen Parteien zum Kongreß größer als ihre Unterschiede untereinander, da sie stets von der Regierung ausgenommen bleiben werden. Könnte sich in dieser Lage nun nicht die Opposition, die auch Teile der Kräfte der Kongreßpartei repräsentiert, zusammenfinden und mit diesen sich am Rand der Kongreßpartei befindenden Kräften ein neues politisches Dach für eine Regierung bilden, oder: "Ist es möglich, daß die 26, die nicht den Kongreß wählen, nicht aneinanderstoßen" (Lohia 1975, 37), fragte er sich. Hier nun entwickelte Lohia die "Theorie der gleichwertigen Irrelevanz" zum Konzept des "Nicht-Kongressismus" weiter und antwortete: "Sicher ist das möglich, aber es gibt nur einen Weg dafür" (Lohia 1975, 37) ..

"Die Konsolidierung der Oppositionsparteien hat zwei Aspekte, einen positiven und einen negativen. Der negative Aspekt hat nur eine Bedeutung, daß die verschiedenen Oppositionsparteien nicht gegeneinander kämpfen und nicht am Bein des andern zerren sollten. Der positive Aspekt kann verschiedene Bedeutungen haben (und reicht von) ... Wahlabsprachen (über) ... eine begrenzte (und) ... eine gemeinsame Front ... (bis zum) Zusammenschluß" (Lohia 1975, 42). In Realität waren aber die Gespräche zwischen den Oppositionsparteien nicht weit gediehen, und Lohia appellierte, "in jedem Falle können sich die (...) Parteien, auch wenn sie sich zu keinem Punkt einigen, doch dahingehend einigen, daß jede von ihrem unterschiedlichen Standpunkt aus den Kongreß angreift, und daß sie sich nicht untereinander bekämpfen" (Lohia 1975, 179). Welche politische Maßnahmen letztlich durchgeführt werden, falls der Kongreß die Wahlen verlieren sollte, machte Lohia von dem aus den Wahlen hervorgehenden Kräfteverhältnis abhängig. Damit wollte er sicherlich im Vorfeld der Wahlen nicht das Zusammenwirken der oppositionellen Kräfte verhindern. So könnten sie sich dort bereits über Preis-, Sprachen- und Außenpolitik sowie Fragen der Einkommensbegrenzung usw. zerstreiten. Sollte der Kongreß die Mehrheit in der Lok Sabha verlieren, so "streben wir schnellstens die Bildung einer Regierung mit anderen Parteien als den Kongreß an" (Lohia 1970, 43). Damit verwarf Lohia auch den Gedanken, daß seine Partei, da sie aus der Tradition des Kongresses stammte, mit ihm eine Koalition eingehen könnte: "Die Wendung 'gleichgesinnt' sollte nicht länger verwandt werden" (Lohia 1970, 43). Doch was wird dabei herauskommen?: "Alles in allem geht eine Regierung von 20 Jahren zu Ende. Die Kraft, die durch diesen Wandel erzeugt werden wird, wird ein wenig Fortschritt hervorbringen. Sogar wenn die Regierung die meiste Zeit, wegen der sich widersprechenden Haltungen zur Außenpolitik und zu anderen grundlegenden Fragen, paralysiert bleiben wird. Der Nettogewinn wird dessen ungeachtet da sein" (Lohia 1975, 254).

Lohia sah sein Ziel als erreicht an, wenn "die Kongreßpartei zersplittert ist und aufhört, eine allmächtige Organisation zu sein" (Lohia 1975, 255). Bei aller kurzfristigen Zusammenarbeit mit Jana Sangh und Kommunisten, so war für ihn langfristig gesehen nur die Sozialistische diejenige Partei, die für Indien eine Alternative ist. Er sagte vorher, daß nach der Niederlage des Kongresses eine drei- bis fünfjährige Zeit der Ungewißheit eintreten würde, aus der jedoch "eine Art Sozialistische Partei ... hervortreten wird" (Lohia 1970, 44). Deshalb stellte er ebenfalls die "Stärkung" (Lohia 1970, 54) seiner Partei und die "Reduzierung" (Lohia 1975, 43) der Anzahl der Wähler der Jana Sangh zu einer dringlichen Aufgabe. Doch damit zeigt sich schon, wie begrenzt das 'Zusammenwirken' der Oppositionsparteien war.

Diese Art Lohias, Indien zu sehen, fand auch ihre Entsprechung bei der Beurteilung des Platzes Indiens im Weltsystem. Den eigentlichen Ursprung seiner Theorie siedelte er nämlich in der Zeit der Jahre 1938 und 1939 an. Damals stand für Indien, das unter englischer Kolonialregierung stand, die Frage, wie es sich im Falle eines Krieges zwischen den Achsenmächten und den Alliierten verhalten sollte: "Um beide Gefahren abzuwenden, wurde die Theorie des dritten Lagers, als eines von den Achsen und Alliierten verschiedenen, entwickelt. Beide wurden als gleichermaßen irrelevant angesehen. ... Die Achsen sind gegangen. Und sie wurden durch die Sowjets und dem Atlantikpakt ersetzt" (Lohia 1963, 251). Diese Machtverhältnisse in der Welt projizierte er direkt auf Indien weiter. Seine Bewegung stand dabei für ein "völlig neues Gedankensystem" (Lohia 1963, 252). Alle anderen bekannten Ideologien verkörperten die bisherigen Machtstrukturen, die auf "Anschuldigung, Verteidigung, Furcht, Fehlen von Verständnis, ... Ungleichheit ..., unaufhörlicher Vorbereitung zum Krieg ... und ... den falschen Versprechungen von einem Goldenen Zeitalter" (Lohia 252) basieren.

Aus Lohias Gedanken sprach auch ein wenig der Anarchist, und sein Konzept erinnert an die Chaostheorie. Doch 20 Jahre später werden seine Nachfolger merken, wie wenig hilfreich eine derartige Sicht auf die Gesellschaft für sie werden wird.

1.4. Bhimrao Ramji Ambedkar (1891 - 1956)

Zu den Feierlichkeiten des 100. Geburtstages von Ambedkar im Jahre 1991 fand eine wahre Ambedkar-Renaissance statt. Es gab keine Partei, die nicht versucht hat, Ambedkar auf die eine oder andere Art für sich zu vereinnahmen. In der Tat wurde Ambedkar lange vernachlässigt, und doch kommt ihm unter den politischen Denkern Indiens eine besondere Stellung zu.

Ambedkar reflektierte aus seinen persönlichen Erfahrungen heraus die indische Gesellschaft als eine rein in Kasten eingeteilte. Der Versuch, das Entstehen der Kastenordnung und deren Überleben bis in die heutige Zeit erklären zu wollen, würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Jedoch muß hier darauf eingegangen werden. Denn nur mit diesem Merkmal kommt man dem Phänomen, wie in Indien Politik gestaltet wird, näher. Daher wird es in der Arbeit des öfteren angesprochen werden. Die folgenden Bemerkungen sollen zunächst ein Einstieg sein:

Die Kasten- (oder vielmehr die) varnajati-Teilung hat eine religiöse und eine soziale Komponente. Die Kasten bildeten sich auf einer bestimmten Stufe der Arbeitsteilung in der traditionellen, also vor-modernen Gesellschaft heraus und wurden, so wie sich in ihr das gesamte Leben vollzog, religiös sanktioniert. Sie verfestigten sich in Indien derart, daß sie, ungleich als in Europa, diejenigen Kräfte, die im Stande gewesen wären, sie zu unterminieren, in sich absorbierte. Ihr wesentliches Merkmal ist die Endogamie der sozialen Gruppen. Diese Sozialordnung weist jedem den Platz in der Gesellschaft durch seine Geburt zu. Man ist also vorrangig als Mitglied

einer dieser sozialen Gruppen, Kasten oder Kommunen definiert und nicht als Gleicher unter Gleichen.

Um nun Ambedkars politische Auffassungen verstehen zu wollen, muß man sich seine soziale Herkunft vergegenwärtigen. Er war ein Unberührbarer. Damit gehörte er zu jenen sozialen Gruppen, die "nicht nur verachtet, sondern jeglicher Möglichkeiten aufzusteigen beraubt (wurden)" (Ambedkar 1943, 12). Unberührbare oder Harijans, Kastenlose, Dalits, wie sie auch bezeichnet werden, standen am untersten Rand der indischen Gesellschaft. Sie wurden "schlechter als Sklaven" (Ambedkar 1946, 146) behandelt. Fiel z. B. der Schatten eines Unberührbaren auf einen in der Kastenhierarchie oben stehenden, so konnte dies zum Tod des Unberührbaren führen. Ihnen wurde nicht erlaubt, die Tempel von Kastenmitgliedern zu betreten.

Ambedkar fragte nun, wie auf diesen Grundlagen eine Nation zu errichten sei (Ambedkar 1968, 71), und wie man dann von einer Demokratie in Indien sprechen kann. Steht das nicht "im Widerspruch zur Isolation und Exklusivität, die in der Unterscheidung zwischen Privilegierten und Nichtprivilegierten resultiert, (und ist daher unvereinbar mit ihr)." (Ambedkar 1964, 27)?

Die Schlüsselfrage eines jeglichen Fortschritts der indischen Gesellschaft war für Ambedkar die "Zerstörung der Kaste, der Vorrang der Sozial- vor der politischen Reform" (Ambedkar 1968). Denn "politische Demokratie wird zu einem vollkommenen Hohn, wird sie auf deren Fundament errichtet werden" (Ambedkar 1964, 29). Mit dieser Radikalität machte sich Ambedkar zum Kritiker aller großen Parteien. Letztlich war für Ambedkar auch der Sachverhalt suspekt, daß größtenteils in ihnen Brahmanen, also Hochkastige, führten. Sie kämpften nur um die Macht, nicht aber um die Sache der Unberührbaren. Von ihnen sei daher kein Engagement für die Unberührbaren zu erwarten. Denn sie werden stets den "Niedrigkastigen (brauchen), um sich von ihm als ein Hochkastigen unterschei-

den zu können" (Ambedkar 1968, 116). Sie wollen nicht, daß die Kaste stirbt, weil sie dann ihrer privilegierten Stellung beraubt wären. Ambedkar ging sogar soweit, für die Unberührbaren die Parteienlandschaft bzw. das Nationalkonzept als ganzes in Frage zu stellen, womit er sich gedanklich auf der Ebene Jinnahs bewegte, der eine Moslem-Nation gefordert hatte, was schließlich in der Gründung Pakistans mündete: "(Die Grundfrage der Kontroverse zwischen dem Kongreß und den Unberührbaren ist diejenige), sind die Unberührbaren ein besonderer Teil im nationalen Leben Indiens, oder sind sie es nicht? ... Die Antwort der Unberührbaren lautet: 'Ja'. Sie sagen, daß sie verschieden und gesondert von den Hindus sind. Der Kongreß hingegen sagt 'nein' und behauptet die Unberührbaren seien ein Splitter des Hindu-Klotzes" (Ambedkar 1946, 181).

Für Ambedkar war die Kastenordnung, da sie göttlich begründet wurde, ein Hauptmerkmal des Hinduismus. Damit stand er auch dem gesamten Hinduismus, der dieses Unrecht den Unberührbaren gegenüber sanktioniert hatte, ablehnend gegenüber. Lt. Ambedkar macht die Kastenordnung, die die Hindus teilt, die Existenz einer Hindu-Gesellschaft zum Mythos. Die Hindus definieren sich vorrangig als Mitglied einer Kaste: "Es gibt keine integrierende Kraft (auch: kein Hindu-Bewußtsein) unter den Hindus, um der Desintegration, die durch die Kasten verursacht wird, entgegenzuwirken. ... (Und weiter: Was ist Hinduismus?) Was von den Hindus als Religion bezeichnet wird, ist nichts weiter als eine Menge von Befehlen und Verboten. ... (Er kennt keinen universellen Charakter.) ... Unter ihm gibt es keine Loyalität zu Idealen. Es gibt nur die Befolgung von Befehlen. Deshalb schrecke ich nicht davor zurück zu sagen, daß eine solche Religion zerstört werden muß, und ich sage, es ist nichts Gottloses dabei, für die Zerstörung einer solchen Religion zu arbeiten" (Ambedkar 1968, 42-44, 87, 88). Ein Höhepunkt seiner Hinduismus-Kritik bildete sein Werk "Riddles in Hinduism", dessen Neuveröffentlichung 1987 eine

große öffentliche Kontroverse hervorrief. Im Gedächtnis blieb Ambedkar bei vielen vor allem durch seine spektakuläre Konversion mit Mitglieder der Unberührbaren-Kommune der Mahars vom Hinduismus zum Buddhismus im Jahre 1956.

Die Kritik Ambedkars am Hinduismus wird in Indien heute verschieden interpretiert. Lehnte er den Hinduismus nun grundweg ab, oder wollte er nur die Dringlichkeit von Reformen im Hinduismus anmahnen? Diese These könnte durch seine Einleitung zu dem Werk "Riddles in Hinduism" untermauert werden: "(Dieses Buch) ist für die einfache Masse der Hindus bestimmt, die aufgerüttelt werden müssen, damit sie wissen, in was für eine Klemme die Brahmanen sie gebracht haben" (Ambedkar 1987, 5).

Unbestritten dürfte hingegen die Würdigung der Arbeit Ambedkars in der verfassungsgebenden Versammlung Indiens sein. Hier nahm er sich insbesondere der Frage des Schutzes der Rechte von Minderheiten an. Im Zuge dessen wurde den als unberührbar registrierten Kasten und Stämmen (Scheduled Castes and Scheduled Tribes) Reservierungsquoten bei der Vergabe von öffentlichen Ämtern etc. zugestanden. Die Diskussion darum, inwieweit und ob überhaupt Reservierungen, auch für andere Bevölkerungsgruppen, Indien dem Ziel einer gerechten Gesellschaft näher bringt, ist bis heute nicht ausgestanden. Und sie erfuhr in den letzten beiden Jahren vor allem bei der Frage der Verwirklichung der Empfehlungen der "Mandal-Kommission" eine Neuauflage. (siehe 3. 3. 3.)

Ambedkar betonte in seiner Vision für Indien den Gedanken der Brüderlichkeit: "Wenn Du mich fragst, mein Ideal ist eine Gesellschaft, die auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit beruht. (...) Welchen Einwand kann es gegen die Brüderlichkeit geben? Ich kann mir keinen vorstellen. Eine ideale Gesellschaft sollte mobil sein, sollte eine Fülle von Kanälen haben, die den Wandel, der in einem Teil stattfindet, zu anderen Teilen vermittelt. In einer idealen Gesellschaft sollte

es viele Interessen geben, die bewußt ausgetauscht und geteilt werden. Dort sollte es verschiedene und freie Orte des Kontakts mit anderen Arten von Zusammenschlüssen geben. Mit anderen Worten, dort müßte es soziale Endosmose geben. Dies ist Brüderlichkeit, die nur ein anderes Wort für Demokratie ist. ... Dies bedeutet einen vollständigen Wandel in den Ansichten zum Leben, (...) in den Werten des Lebens, (...) in der Einstellung und in der Haltung gegenüber den Menschen und den Dingen" (Ambedkar 1968, 54-55, 92).

Auch für Nehru war "in der modernen Organisation der Gesellschaft (...) für die Kasten kein Platz mehr" (Nehru 1959, 699). Und er wie Gandhi übersahen das Unrecht, das sie begründeten, nicht: "Der Geist der Zeit ist für Gleichheit, obwohl die Praxis sie fast überall leugnet" (Nehru 1959, 700). Nur unterschieden sich beide "Lager" in den Mitteln, wie eine moderne, kastenlose Gesellschaft zu errichten sei. Vielleicht ist das wachsende Interesse an Ambedkar in den letzten Jahren auch darauf zurückzuführen, als daß Nehrus Konzept im Vergleich auf die bisherige 40jährige Entwicklung Indiens nicht die erhofften Ergebnisse brachte, und daher Ambedkars und Lohias Drängen auf forcierter Änderungen in der Sozialstruktur nicht unbegründet waren.

1.5. Vinayak Damodar Savarkar (1882 - 1966)

Wie die anderen vier vorangegangenen Vertreter der politischen Hauptströme Indiens so hat auch Savarkar im Leben verschiedene Phasen durchlaufen, in denen sich seine Anschauungen wandelten. Somit ist eine kurze Darstellung der Gedanken einer Person stets ein Wagnis. Jedoch soll auch hier versucht werden, einige Grundzüge seines Denkens zu erfassen.

Savarkar stammte aus einer Familie der in Maharashtra ansässigen Chitpavan-Brahmanen. Bereits in jungen Jahren ist er von dem Gedanken ergriffen, für die politische Unabhängigkeit seiner Heimat von England zu kämpfen. 1906 erhielt er ein Stipendium für ein Studium in England. Erst fast 50 Jahre später offenbarte er: "Der eigentliche Grund meiner Fahrt nach England war die Erlernung der Kunst des Baus von Bomben, die Übersendung des 'Know-hows' nach Indien und die Vorbereitung der Inder für eine bewaffnete Revolte gegen die Briten" (-In: Srivastava, H., 4). In London war er daher aktiv an der konspirativen Arbeit des Geheimbundes "Abhinav Bharat" beteiligt, wobei er als dessen eigentlicher Kopf angesehen wird. Während dieser Zeit übersetzte Savarkar die Autobiographie seines geistigen Vorbildes Mazzini ins Marathi. In deren Vorwort wies Savarkar darauf hin, daß "die Regeln, die für die Menschen aufgestellt werden, universell anwendbar sind, und deshalb für die gesamte Menschheit wahr sind. Es ist daher weise und auch unbedingt erforderlich, sie zu studieren und zu nutzen" (-In: Srivastava, H., 34). Damit zeigte er sich im Unterschied zu seinem späteren Leben äußerst weltoffen.

Savarkar hatte eine elitäre Vorstellung darüber, wie die Unabhängigkeit zu erreichen sei. Denn sein Wirken in London beschränkte sich größtenteils in Untergrundarbeit, im Kauf von Waffen und deren Schmuggel nach Indien, in der Übernahme von Guerillataktiken und in Diskussionen um die Wirksamkeit terroristischer Überfälle und Morde für die Sache der

Freiheit: "Die Anfangsphase der Revolution ist durch die Politik vereinzelter Attentate gekennzeichnet, (um die Bürokratie zu paralysieren und die Menschen aufzurütteln)" (-In: Srivastava, H., 275), hieß es in einer Schrift der Organisation Savarkars. Freiheit von England war für Savarkar nur durch Gewalt zu erreichen. Bald schon sollten Savarkars Ideen verwirklicht werden, als am 1. Juli 1909 ein Freund den Oberstleutnant des Staatssekretärs Indiens erschoss. Demgemäß kam "(seine) Ideologie einer 'bewaffneten Revolution' in einen direkten Konflikt mit Gandhis Ideologie des 'passiven Widerstands'" (Srivastava, H., 64). Als Gandhi und Savarkar Ende des Jahres 1909 auf einer gemeinsamen Veranstaltung der in London lebenden Inder auftraten, werden ihr verschiedenes politisches Verständnis, "ihre individuellen Ideologien" (Srivastava, H., 187) und das Herangehen an die Frage, auf welchem Wege die Unabhängigkeit zu erringen sei, offenkundig. Savarkar wird aufgrund seiner konspirativen Tätigkeit im Zuge des Attentats vom Juli 1909 zu zweimal lebenslänglicher Haft verurteilt, die er 1911 auf der Inselgruppe der Andamanen im Golf von Bengalen antritt.

Die Inspiration zu seinen Taten speiste Savarkar aus einem mystisch-verklärenden Verständnis von Indien: "Die Stimme der Mutter ist die einzige endgültige Realität der Nation. (...) Um Ihr zu dienen, um Sie zu befreien - Sie Mutter (Indien- M. s.), sind wir durch erhabene Bande zusammengeschlossen!" (Savarkar 1909, 78, 81). Savarkar begründete dabei sein Handeln mit der Erfüllung eines göttlichen Willens: "Es ist Sein Verlangen, Er, der den Himalaya in unserem Norden und Ceylon in unserem Süden erschaffen hatte, daß Indien frei und eine Nation sein soll" (Savarkar 1909, 82). "Das Land des Himalayas, von Kalidas, von Vikram und Gautam. Es ist unser heiliges Land, unser Vaterland und unser Stolz. Verglichen mit ihm verblassen alle anderen Länder in Bedeutungslosigkeit" (-In: Srivastava, H., 117).

Savarkar wollte eine homogene Gesellschaft: "Ein Gott, Eine Nation, Eine Sprache, Eine Rasse, Eine Seele, Eine Hoffnung" (-In: Srivastava, H., 64). Er hatte dabei nicht die Absicht die Zeit zurückzudrehen: "Die Vergangenheit ist glorreich, aber wir wollen eine Zukunft, die weitaus glorreicher ist. Das Licht der Vergangenheit hat uns bisher geführt, aber wir wollen weiter gehen und wollen ein strahlenderes Licht" (Savarkar 1909, 79). Nur hatte er den anderen politischen Denkern gegenüber gänzlich andere Vorstellungen darüber, auf welchen Grundlagen der moderne Staat fußen soll. Geschlossen faßt er sie erstmalig in seinem 1923 auf den Andamanen geschriebenen Werk "Hindutva" zusammen.

Hier greift er den Gedanken auf, der von der Existenz einer besonderen Hindu-Nation ausgeht. Er grenzt das Konzept des "Hindutva" gegenüber dem Begriff des "Hinduismus", der bislang vorrangig religiös orientiert worden war, als ein nationalistisches ab. Worin die Besonderheit des "Hindutva" bestand, wird im Zusammenhang mit der Zeit, in der es entstanden ist, verständlich. Es war eine Gegenreaktion auf die Entwicklungen innerhalb des Kongresses, wo 1919 mit Gandhi an der Spitze die Gemäßigten die Führung übernommen hatten. Damit war ein Wandel in den Zielsetzungen und Methoden der nationalen Unabhängigkeitsbewegung angezeigt. Der Flügel der Radikalen, der durch Tilak personifiziert worden war, wurde zurückgedrängt. "Hindutva" war somit ideologie-geschichtlich die Geburtsstunde des Phänomens, das Gegenstand der Arbeit ist.

Savarkar beschrieb zunächst die Geschichte des "Hindutums" als eine über mehrere Jahrtausende anzusehende Realität. Der Grundstein dieser Hindu-Zivilisation soll mit der Abfassung der vedischen Hymnen gelegt worden sein. Die nachfolgenden Jahrhunderte führten die Hindus mehr und mehr zu einer Nation zusammen, und die eigentliche Geburtsstunde des Hindu-Volkes soll derjenige Tag gewesen sein, als Rama von Lanka nach Ayodhya zurückkehrte. In seinem später erschienen Werk "Six

"Glorious Epochs of Indian History" teilte Savarkar die indische (also die Hindu-) Geschichte in sechs Epochen ein. Es war die Geschichte einer "kriegerischen Generation" (Savarkar 1985, 3). Mit den sechs Epochen bezeichnete er jeweils diejenigen Abschnitte, in denen "mutige Führer, erfolgreiche und inspirierende Krieger den Befreiungskrieg anführten, um die Nation von den Ketten der ausländischen Herrschaft zu befreien" (Savarkar 1985, 3). Lt. Savarkar hat "die Geschichte Indiens im Vergleich zu den anderen Nationen ... (seit dem Alexanderfeldzug im Jahre 326 v. u. Z.) ... eine beständige und ungebrochene Vergangenheit" (Savarkar 1985, 3). Aus dieser Glorifizierung der Geschichte speist sich u. a. auch das für die Bewegung typische Selbstbewußtsein, die mit Savarkar begründet wurde: "Man sollte sich (also) nicht davor schämen, ein Hindu zu sein" (Savarkar 1984a, 25).

Die Hindu-Nation ist auf drei Grundpfeiler gegründet: ein gemeinsames Land (Rastra), ein gemeinsames Volk (Jati), eine gemeinsame Kultur (Sanskriti). Sie sollen im Kern das "Hindutva" ausmachen. Savarkar versuchte zunächst, das Gebiet, worauf er sich beziehen wollte, geographisch abzugrenzen. Er meinte das Land, "wo die vedische Nation blühte ... und sich ausdehnte, ... von Kashmir bis nach Sinhala (Ceylon)" (Savarkar 1942, 65). Die Hindus, so weiter, haben von ihren vedischen Vätern das Blut geerbt. Das Kastensystem, das Savarkar als eine Heiratsinstitution der Hindu-Rasse ansah, war für ihn der gegenwärtige Beweis für das gemeinsame Blut, das in den Venen der Hindus fließt. Diese beiden Grundpfeiler erklären den Anspruch der Hindus auf ein gemeinsames Vaterland. Aber darüber hinaus war dieses Land für ihn auch ein heiliges Land. Dieses Merkmal würde hauptsächlich die Hindus von den Moslems unterscheiden. Zwar könnten sie dieses Land als ihr Vaterland beanspruchen, und die oftmals gewalttätig durchgeführten Konversionen zum Islam führten nicht zu einer "Beeinträchtigung ... ihres ursprünglichen Hindu-Blutes" (Savarkar 1942, 74). Aber Hindus sind vor allem deswegen

Hindus, da dies ein durch "Riten und rituelle Zeremonien und Symbole (gekennzeichnetes) heiliges Land" (Savarkar 1942, 95) ist. Moslems hingegen bezeugen, da sie nach Mekka beten, einer auswärtigen Macht ihre Loyalität. Buddhisten in Japan z. B. könnten in das "Hindutva"-Konzept eingeschlossen werden. Aber Indien ist nicht ihr Vaterland. Im engeren Sinne ist nur derjenige ein Hindu, "der dieses Land vom Indus bis zur See als sein Vater- und sein heiliges Land ansieht und beansprucht" (Savarkar 1984a, 8). Und es sind gerade "diese beiden Bestandteile, die unser 'Hindutva' bilden und uns von jedem anderen Volk in der Welt unterscheiden" (Savarkar 1984a, 8). Zwar gibt es unter den Hindus Unterschiede, aber sie sind im Vergleich zu den Unterschieden zu den anderen Völkern geringer, führte Savarkar auf einer Sitzung der Hindu Mahasabha 1938 (Savarkar 1984a, 36) aus.

Eine interessante Entwicklung nahmen Savarkars Vorstellungen in Bezug auf sein Verhältnis zu den Moslems. Savarkar war ursprünglich nicht anti-moslemisch. Im seinem 1908 während des Aufenthaltes in London geschriebenen Werk "The Indian War of Independence 1857" bemerkte er u. a.: "Das Gefühl von Haß gegenüber den Mohammedanern war gerecht und notwendig in den Zeiten von Shivaji - aber solch ein Gefühl wäre unrecht und dumm, wenn es heute gehegt werden würde. Einfach deshalb, weil es das vorherrschende Gefühl der Hindus damals war" (Savarkar 1986, IX-X). Im 1. Kapitel gibt er sogar jene Erklärung als das "wirkliche Herz der Nation" (Savarkar 1986, 8) wieder, in der davon die Rede ist, daß "Gott ... in den Herzen der Hindus und Mohammedanern das Verlangen ausgelöst hat, die Engländer aus unserem Land zu vertreiben" (Savarkar 1986, 9) Und "Justin McCharthy sagt: '... Die Mohammedaner und Hindus vergessen ihre alten religiösen Abneigungen, um sich gegen die Christen zu vereinen'" (Savarkar 1986, 11). Savarkar wußte darum, daß England aus dem Aufstand des Jahres 1857 die Lehre gezogen hatte, um den Erhalt seiner Kolonialmacht nicht zu gefährden, das Prinzip des "Teilen und

Herrschen" anwenden wollte und dabei Hindus und Moslems gegeneinander ausspielte (Savarkar 1986, 544).

Worin liegen also dann die Gründe für Savarkars späteren Moslem-Haß? Eine anti-moslemische Haltung, die er selbst noch nicht in "Hindutva" entwickelt hatte, mußte sich zwangsläufig aus seinem Verständnis von der indischen Nation ergeben. Deren "Säule" (Savarkar 1984a, 116) sollten Hindus sein, bzw. waren sie das "Herz Hindustans" (-In: Srivastava, H., 186): "Das 'Hindutva' ist das stabilste und innigste Band, das eine wirkliche, anhaltende und mächtige Gemeinschaft unseres Volkes bewirken kann" (Savarkar 1942, 104). Bei der Frage der Moslems befand sich Savarkar zunächst in einem Dilemma. Wie bereits oben erwähnt waren Moslems für ihn zum Islam, teilweise unter Zwang, konvertierte Hindus. Während seiner Gefängniszeit propagierte er daher auch die Idee der Shuddhi (Reinigung), womit Moslems wieder zurück zum Hinduismus konvertiert wurden. Zumindest sah er für die Moslems in Indien eine "Assimilierung des Besten (von ihnen)" (-In: Srivastava, H., 187) vor.

In "Hindutva" definiert er zunächst nur das Hindutum. In der Zeit seines politischen Wirkens in den 30er Jahren steht für ihn als Vorsitzenden der Hindu Mahasabha die Aufgabe an, für dieses Konzept eine politische Unterstützung zu mobilisieren. Diese "Gemeinschaft der Hindus" braucht daher einen Part gegenüber den sie sich abgrenzen und beziehen kann. Das sind die Moslems. Hätte er dies nicht getan, hätte er seine eigene Idee langfristig gesehen untergraben. Außerdem konnte er nur somit, eine politische Eigenständigkeit gegenüber dem Kongreß manifestieren. Denn bis in die 30er Jahre hinein war in dem seit 1909 im Punjab existierenden Vorläufer der Hindu Mahasabha die Doppelmitgliedschaft in Kongreß und Mahasabha möglich. Erst Savarkar machte sie zu einer "völlig eigenständigen politischen Partei" (Lütt).

Savarkar mußte sich in seiner Argumentation in Widersprüche verstricken. So propagierte er sogar auf der Jahresversammlung der Hindu Mahasabha in Ahmedabad 1937 die Existenz zweier antagonistischer Nationen in Indien. Dies hätte jedoch die Forderung der Moslem-Liga nach einem eigenständigen Staat legitimiert und die Teilung des "heiligen Landes" nach sich gezogen. Zwei Jahre später wurde daher den Moslems nur noch das Recht, eine Kommune innerhalb der Hindu-Nation sein zu können, zugebilligt. Nun äußerte er sich explizit anti-moslemisch. Er sah die HMS als einzig wirksamen Gegenpol zur Moslem-Liga und verweigerte jeden Nicht-Hindu den Eintritt in die HMS: "Die Hindu Mahasabha ist ein Tempel für den Hindu-Gottesdienst, in dem nur Hindus ihren nationalistischen Shiv anbeten dürfen" (Savarkar 1992, 172).

Wichtig ist, um Savarkar verstehen zu können, daß er die Religionszugehörigkeit einer Person mit dessen Nationalität verband. Also, daß deren Wandel, einen Wandel in der Nationalität nach sich zieht. Savarkar selbst, und das muß in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden, sah es nicht als seine Aufgabe, religiös tätig zu sein. Er war sich der Schwierigkeiten, die verschiedenen hinduistischen Schulen zusammenzubringen, bewußt (Savarkar 1942a, 85). Daher hob er den politischen Aspekt seiner Arbeit hervor. Den Begriff des "Hindutva" grenzte er klar von dem des "Hinduismus" ab: Hinduismus "bedeutet Schule oder Religionssystem, dem die Hindus folgen. ... 'Hindutva' ist weitaus umfassender und bezieht sich nicht nur auf den religiösen Aspekt des Hindu-Volkes, wie es das Wort 'Hinduismus' macht, sondern umfaßt sogar dessen kulturelle, linguistische, soziale und politische Aspekte. Es ähnelt mehr oder weniger dem (Begriff) 'Hindu-Polity' und seine beinahe exakte Übersetzung würde 'Hindutum' lauten" (Savarkar 1984a, 78). Was also im Religiösen eher trennte, versuchte Savarkar auf anderen Bereichen zu vereinen. Savarkar unterbreitete im Bereich der Religion kaum Angebote, welche Inhalte den Hinduismus prägen sollen.

Savarkar sah es als wenig tauglich an, sich beim Aufbau der Gesellschaft auf die religiösen Schriften berufen zu wollen. Die Vedas sollten nur als allgemeinsten Grundstein der Hindu-Nation gelten, auf den man sich gemeinsam beziehen kann. "Manu und Krishna (waren dann) die Gesetzgeber und Rama der Kommandeur unserer Streitkräfte" (Savarkar 1984a, 154). Mit welchen religiösen Symbolen die Hindu-Einheit inhaltlich auszufüllen sei, blieb bei Savarkar offen (Savarkar 1984a, 117). Er nannte an einer Stelle zum einen sieben Fesseln, die die Entwicklung des Hinduismus behindern würden. Daraus läßt sich schließen, daß Savarkar wohl hierbei ansetzen wollte. Doch waren auch sie teilweise soziale Probleme und nicht religiöse. 4) Um etwa die Unberührbarkeit zu beseitigen, hielt er einen "Wandel in der Mentalität" (Savarkar 1984a, 227) für ausreichend. Daneben war lt. Savarkar die im Hinduismus praktizierte religiöse Toleranz für die Hindus "selbstmörderisch" (Savarkar 1985, 171). Toleranz und Uneinigkeit machte die Hindus im Angesicht ihrer Feinde schwach. Mit der Befreiung von diesen Eigenschaften wäre der Grundstein für den Sieg der Hindus gelegt (Savarkar 1985, 415): "Mehr noch, alles was wir gemeinsam mit unseren Feinden haben, schwächt unsere Fähigkeit, sie zu bekämpfen" (Savarkar 1942, 20). Später sah er die Militarisierung der Hindu-Gesellschaft als eine Hauptaufgabe der HMS an. Im Gegensatz zur RSS (siehe 4. 3.) rief er dazu auf, in die britischen Streitkräfte einzutreten. Dies war für ihn auch eine Möglichkeit, die notwendige Einheit unter den Hindus herzustellen.

Wie sehr Savarkar von den Realitäten entfernt war, zeigten u. a. seine wirtschaftspolitischen Vorstellungen. Massenarmut und Hunger hielt er entgegen, daß "der Mensch nicht vom Brot allein leben (würde)" (Savarkar 1984a, 107).

Savarkar erklärte eindeutig, daß seinem Hindu-Verständnis einer vom Kongreß verschiedenen Ideologie zu Grunde liegt (Savarkar 1992, 180). Gefragt ob er nicht sein Mitglied hätte werden können, antwortete er, "ich habe niemals an Gandhijis

Doktrin der Gewaltlosigkeit geglaubt. ... Ich fühlte, daß ich nicht Mitglied des Kongresses werden könne, da ich grundlegende Differenzen mit dem Kongreß über seine Methoden, politischen Maßnahmen und Programme hatte. ... Ich wäre ein 'Verräter' meines eigenen Bewußtseins, des Ideals des Hindutvas und der Hindu-Nation geworden" (Savarkar 1965, 240). Schuld an der Teilung Britisch-Indiens hatte für ihn der Kongreß, da er eine übergeordnete, für alle Inder verbindliche Ideologie nicht anerkannte.

Nun erwies sich die Politik der HMS als ein Debakel, und bei den Wahlen konnte sie nur geringe Unterstützung erwerben. Somit hatte sie keinen Einfluß auf die Formulierung der staatlichen Prinzipien im Jahre 1947, ohne hiermit verleugnen zu wollen, daß ihre Gedankenwelt nicht doch hier und dort in der Öffentlichkeit Zugang fanden.

2. Der Ayodhya-Konflikt als religiöser Werte- und Machtkonflikt

2.1. Charakteristika des Hinduismus

Der Begriff des Hinduismus wird im Sprachgebrauch allgemein häufig verwendet. In der wissenschaftlichen Welt hingegen ist er, wie die "9th European Conference Of Modern South Asian Studies" 1986 in Heidelberg zeigte, stark umstritten (siehe dazu: Sontheimer/Kulke (Hrsg.)).

Als Hindu wurde zunächst von den Persern nur die jenseits des Flusses Sindhu lebende Bevölkerung bezeichnet. Später bildete der Begriff die Grundlage dessen, um die religiösen Vorstellungen dieser Menschen zusammenfassen zu können.

Die Schwierigkeiten beginnen dabei, einen Hindu definieren zu wollen. Dies könnte von einer negativen Warte aus erfolgen. Also wären demnach Hindus zunächst alle auf dem indischen Subkontinent lebenden Nicht-Moslems, Nicht-Christen, Nicht-Parsen und Nicht-Juden. Doch bereits bei der Zuordnung der Buddhisten und Jainisten treten, so haben wir bei Savarkar gesehen, Meinungsverschiedenheiten auf. Dieses Dilemma bezeichnete Ambedkar in seiner Schrift "Riddles in Hinduism" als 1. Rätsel des Hinduismus: "Nun stelle einen Hindu dieselbe Frage, (warum er sich als Hindu bezeichnet), und ohne Zweifel wird er vollkommen verdutzt sein, und er wird nicht wissen, was er sagen soll" (Ambedkar 1987, 13). So gibt es z. B. keinen allgemein verbindlichen Glaubensgrundsatz, der allen Hindus gemeinsam eigen wäre, und womit er dann als Hindu erkennbar wäre.

Dieser Umstand war schon für den einen Anlaß zu behaupten, "es ist nicht eine Religion, aber eine Gruppe von verschiedenen indischen Religionen" (Stietencron). Oder aber der

Hinduismus wurde auch als "chaotisch" (Agnivesh) beschrieben. Für uns soll das aber nicht der Grund sein, an dieser Stelle schon aufzugeben.

Die Versuche, den Hinduismus definieren zu wollen, scheitern meist durch den Vergleich mit anderen Weltreligionen. Das Vorhandensein eines Buches, eines Gottes, einer Institution der Kirche und einer Stifterpersönlichkeit scheinen diesen Religionen, eine monolithische Natur zu geben. Dabei sind sie weit davon entfernt, monolithisch zu sein. Selbst im Christentum gibt es keine Autorität, die für die Gläubigen verbindlich ist. Bei der Frage des Papstes etwa fallen schon alle Protestanten heraus. Würde man allein von der Existenz der Gottheiten ausgehen, so gäbe es sogar zwischen Juden, Christen und Moslems formal mehr Gemeinsamkeiten als zwischen jeglicher Sekte u. ä. im Hinduismus. Die Gottheiten im Hinduismus stellen zwar nur einen Aspekt des allumfassenden Wesens dar, und doch sind sie formal verschieden voneinander. Juden, Christen und Moslems hingegen meinen, sprechen sie von Gott, immer nur den einen. Auch das Vorhandensein einer Schrift allein kann kein Garant für ein Zusammengehörigkeitsgefühl sein. Erinnern wir uns an die Dispute, die um die Auslegung dieser Schriften geführt wurden und werden. Sie ähneln ihrer Form nach sehr den unterschiedlichen Lehrmeinungen im Hinduismus.

Oft wurde dann wiederum versucht, den Hinduismus nur über die "große Tradition" (d. h. den verschiedenen überlieferten Schriften) erklären zu wollen. Von dort ist es dann zu einer Idealisierung nicht mehr weit. "Doch kein religiöses Phänomen ist in einem statischen System der Bedeutung eingebaut, weder kann es direkt von den heiligen Texten des Hinduismus hergeleitet werden" (Veer 1989, xi).

Der Hinduismus ist nach der Vorstellung vieler auch der "Sanatan Dharma" - die ewige Religion: Vor Ewigkeit entstanden und ewig bestehend. Dessen erste überlieferte Schriften

soll Brahman ausgeatmet haben und dann von den Rishis (Heiligen) "gehört" worden sein. Dies geschah im Jahre 1.500 bis 1.000 v. u. Z.. Zu dieser Literatur werden die vier Vedas (Rgveda, Samaveda, Yajurveda, Atharvaveda), die Upanishaden und die Brahmanas gezählt. Die vedische Literatur wird auch als Sruti-Literatur bezeichnet. Zumindest wird im Hinduismus im Gegensatz zum Buddhismus den Vedas eine wie auch immer geartete Autorität zuerkannt. Die später entstandene Smriti-Literatur kennzeichnet hingegen nicht jene direkte Offenbarung, sondern das, "was aus der Erinnerung stammt" und durch die Tradition überliefert wurde. Sie umfaßt die großen Epen des Mahabharata und des Ramayana, die Puranas und die Shastras. Der Hindu kann sich also auf einen ganzen Literaturkomplex berufen. Der eine sieht die Vedas, der andere aber sieht gerade die Bhagavadgita als kennzeichnend für den Hinduismus an. Der Rgveda umfaßt Hymnen, die an die Naturmächte gerichtet waren. Die rituellen Handlungen, die hier beschrieben werden, werden in den Upanishaden verworfen. Es wird nun das Streben der Einzelseele (atman) mit der Weltseele (brahman) Eins-zu werden, reflektiert. Der für eine Zivilisationsreligion elementare Gedanke der Erlösung ist entwickelt. Es waren dann vor allem die Epen, die den Hinduismus zu einer Religion für die Massen werden ließen. Lokale Geschichten wurden etwa durch die Einfügung einer zusätzlichen Nebenhandlung in die Epen integriert bzw. wurde der Schwerpunkt der Handlung des Epos auf eine andere Person gelegt. Gottheiten einer Lokalität wurden u. a. als Verkörperung einer anderen Gottheit in diesem Gebiet angesehen. Im Verlaufe einer tausendjährigen Entwicklung wurden so die verschiedensten Gottesvorstellungen in den Hinduismus assimiliert, und es entstand allmählich der Hinduismus. Diese unterschiedlichen Stufen der Entwicklung einer Religion, die in anderen Religionen zu einem bestimmten Zeitabschnitt überwunden wurden, man denke hierbei an die altgermanische Götterwelt, leben im Hinduismus hingegen weiter fort.

Das Buch, der bestimmte Gott (das kann auch Allah sein), diese oder jene Stifterpersönlichkeit usw. sind im Hinduismus sekundär. Sie sind zunächst die Formen, Hilfen, um das Allmächtige und Ewige erfahren zu können. Es gibt so viele Manifestationen und Vorstellungen Gottes im Hinduismus, daß die bloße Existenz einer anderen Gottheit für den Einzelnen kein Problem darstellen muß. So wurden und werden im Hinduismus auch Staatsmänner zu Göttern erhoben. Es wurde z. B. davon berichtet, wie in Ayodhya eine Statue der Königin Victoria in den 30er Jahren angebetet wurde. Die Legende sagte, daß einst einer der Generäle Gott Ramas sich in ein Mädchen des Ortes verliebte. Rama prophezeite daraufhin, daß die Kinder dieses Mädchens einmal berühmt werden würden, und daß sie im "Kali Yuga" (dem gegenwärtigen Hindu-Zeitalter) die ganze Welt beherrschen würden. So kam es, daß Königin Victoria in das Hindu-Pantheon eingebunden wurde (Veer 1989, 14). Im Hinduismus manifestiert sich das übernatürliche, übermenschliche Wesen nur unterschiedlich. Wir werden später sehen, wie dieser Gedankenansatz verschieden interpretiert werden kann.

Diese Arbeit beschäftigt sich mit einem neuen Phänomen im Hinduismus, wo es möglich wurde, bestehende Gemeinsamkeiten auf eine solche Art und Weise zu interpretieren, daß es zur Schaffung einer umfassenden Plattform kommen konnte. Als zugrunde liegende Gemeinsamkeit im Hinduismus nehme ich das Konzept des "Dharma", welcher ins Deutsche oft nur mit dem Wort "Religion" übersetzt wird, an. Diese Übersetzung stimmt und stimmt wiederum auch nicht. So wird ein Inder, der jemanden nach seiner Religionszugehörigkeit fragt, sich danach erkundigen, "was denn sein Dharma sei". Doch Dharma faßt auch hierbei mehr als nur Religion. Das Wort selbst hat seinen Ursprung in der Sanskrit-Wurzel "dhri" (halten, stützen, tragen). "Dharma ... ist jene kosmische Ordnung, deren Gesetzmäßigkeit alles Geschehen in der Welt unterliegt" (Müller). "Jedes Ding im Universum hat sein Dharma, da es sich auf etwas stützen muß, um existieren zu können"

(Nirvedananda, 17). Tragende und die zusammenhaltende Kraft dieses Systems kann das Brahman sein. Zwar ist das Brahman letztlich außerhalb jeglicher menschlicher Vorstellungskraft. Doch scheiden sich gerade hierbei die Geister, zu welchem Grad es dem Menschen möglich ist, auf das Dharma Einfluß zu nehmen. Denn das Dharma ist nicht einmal fixiert. Es wandelt sich zu Zeit, Ort und Gelegenheit, und Dharma hat nicht dieselbe Bedeutung für jedermann. Jedes Ding, Person oder Aktivität hat sein Dharma (Bhattacharya, S.). Das Dharma erhält neben dem religiösen auch einen weltlichen Aspekt. Radhakrishnan z. B. verstand unter dem Dharma ein "Verhaltenssystem, welches die allgemeine Meinung oder den Geist der Menschen unterstützt. (Ähnlich dem deutschen Begriff der Sittlichkeit.) Das Dharma reguliert das Verhalten der Menschen untereinander" (Radhakrishnan, 14). Davon ausgehend entfacht sich nun eine große Diskussion, eine Diskussion, die im Grunde genommen in jeder Religion geführt wird: Ist es nur ein passives Reagieren, da dem Menschen der Platz in diesem System sowieso schon festgelegt ist, und meine "Pflicht" nur noch darin besteht, dem gerecht zu werden. Oder kann ich jene kosmische Ordnung auch beeinflussen. Was ist es, was letztlich die Existenz eines jeden Dings aufrechterhält? Werde ich gestützt, oder wie weit stützt der Mensch sich auch selbst? Worin besteht in dieser Ordnung das "rechte Verhalten"?

Merkmal vor-moderner Zeiten war es gerade, den Dharma-Begriff eng zu fassen. In der gesellschaftlichen Realität bildete dieses abstrakte Ideenkonstrukt die ideologische Begründung für eine Indien eigentümliche Sozialordnung: Dem Menschen werden nach dem Tod seine Taten vergolten (karman). Das Maß dafür ist das Dharma. In der Vorstellung eines Großteil der Hindus ist dabei das jetzige Leben, auch die soziale Stellung Ergebnis einer langen Kette vorheriger Leben. Aus diesem langem und mitunter leidvollem Kreislauf von Wiedergeburt zu Wiedergeburt (samsara) ist auch eine Befreiung (moksa)

möglich, und die Einzelseele (atman) wird Eins mit Brahman. Das jetzige Leben ist dem Menschen als durch das Dharma zuge-dacht, und er hat seinen Pflichten in dieser Ordnung nachzu-kommen. Der Mensch gehört von Geburt an einer bestimmten sozialen Gruppe an. Trotz modernerer Hinduismus-Interpreta-tionen ist die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe (Kaste bzw. varnajati) im Bewußtsein noch tief verankert. Dieses Krite-rium ist jedoch nicht ausreichend. Denn man ist deren Mit-glied, auch wenn man nicht gläubig ist. Und man findet diese Ordnung auch unter moslemischen und christlichen Gemeinden in Indien. Somit wäre man wieder bei der einleitenden Frage, was ist ein Hindu?

Es ist nicht möglich, auf diese Frage eine endgültige Antwort zu geben. Eichinger Ferro-Luzi schlägt daher ein "mehrgliedriges Erklärungsmodell (vor...), wo (nach Wittgenstein) Begriffe keine klaren Abgrenzungen benötigen, sondern durch 'ein kompliziertes System von Ähnlichkeiten, die sich teilweise einander decken und überschneiden,' zusam-mengehalten werden. Mit anderen Worten, besteht unter ihren Gliedern eine 'Familiengleichheit'" (Eichinger Ferro-Luzi, 187). (Im Original nannte Ferro-Luzzi dies den "polythetic-prototype Approach"). Es ist also nicht notwendig, sich auf ein gemeinsames Merkmal zu einigen. Vielmehr dient erst das Vorhandensein einer Vielzahl von Begriffen zur Herausbildung dieses gemeinsamen Familiensystems. Der eine erkennt diesje-nige und der andere dasjenige als für sich verbindlich an. Hierbei schneiden sich wiederum deren Linien mit dem eines Dritten und Vierten usw. Ein Begriff kann somit auch von Re-gion zu Region unterschiedliche Ausprägung erfahren. Zu diesem System im Hinduismus gehören die Vedas, die Upanisha-den, die Puranas, die Epen und deren Helden im Mahabharata und Ramayana, die Begriffe wie atman und brahman und die Kon-zepte von dharma, karman, samsara und moksha sowie die Aner-kennung der varnajati-Ordnung, die Achtung der Autorität der Brahmanen, die Einhaltung gewisser ritueller Reinheitsregeln,

die Durchführung von Pilgerfahrten und die Inanspruchnahme der Dienste von Sadhus (Mönchen), z. B. auf diesen Fahrten in den für heilig gehaltenen Städten. Zu diesen Städten zählen u. a. Haridwar, Mathura, Ayodhya, Benares und Dwarka. Als Autoritäten in religiösen Fragen gelten in gewisser Weise die Shankaracharyas. Sie datieren ihren Ursprung auf den von 788 bis 820 lebenden Heiligen Adi Shankara. In der Öffentlichkeit stellen sie eine gefragte und auch heiß diskutierte Meinung dar. Um als ein Hindu definiert sein zu können, sind nur die Wahrnehmung einiger der oben beschriebenen Elemente notwendig; Man müsse sich selbst als ein Mitglied von einer in diesem System anerkannten Gruppe betrachten, an die Existenz eines übernatürlichen, allmächtigen Wesens glauben und von der Gesellschaft als ein Hindu (bzw. als ein Mitglied dieser oder jenen Gruppe dieses Systems) anerkannt sein. Diese Gruppenorientierung ist vor allem auf dem Lande bedeutsam, da dort etwa die Konvertierung zum Hinduismus nur in der sozialen Gruppe, aber nicht einzeln erfolgt.

Mit der Modernisierung setzte auch im Hinduismus ein gewisser Vereinheitlichungsprozeß ein. Ausdruck dafür waren die Reformbewegungen im 19. Jahrhundert, wo zunächst versucht wurde, mit Bräuchen zu brechen, die dem modernen Menschenbild nicht entsprachen (wie z. B. Witwenverbrennung, Kinderheirat, Wiederheirat von Witwen). Und der Arya Samaj leitete durch die Ablehnung der Anbetung von Idolen Schritte ein, die weitreichende Konsequenzen für die Gottesvorstellung im Hinduismus gehabt hätten.

Kennzeichnend gerade für die 80er Jahre dieses Jahrhundert war es, durch die Ausarbeitung von Grundsätzen ("Fundamentals" oder "Essentials") für den Hinduismus, die Herausbildung einer gemeinsamen theologischen Plattform im Hinduismus zu ermöglichen. Mit der Kodifizierung von Glaubenssätzen hatten auch schon bereits die vorhergehenden Reformbewegungen operiert. Im Vergleich dazu wurde in den 80er Jahren jedoch versucht, eine größere Verbindlichkeit zu

erwirken. Auf theoretischer Basis diese Grundsätze herauszuarbeiten, ist kompliziert, wenn nicht bereits im Vorfeld eine Begrenzung der Bewegung riskiert werden soll. Praktisch kreiste die Herstellung dieser Plattform um jenes Problem, das Gegenstand dieser Arbeit ist.

Die Theoretiker, die sich damit beschäftigten, hoben dabei zunächst die Fähigkeit des Hinduismus hervor, den Weg nicht vorschreiben zu wollen: "In Wirklichkeit überlassen es einem die Upanishaden, zu entscheiden, was man machen möchte, und wie man es machen möchte. Es gibt eine große Auswahl und Vielfalt; man kann selbst auswählen" (Krishnamurty, 9-10). Diese Vielfalt im hinduistischen System wird dann zu "einem fundamentalen Merkmal der Hindu-Kultur (klassifiziert. Das ist): 'Ekam Sat Vipraha Bahudha Vadanti' - Die Wahrheit ist Eine; Gelehrte drücken sie aus, stellen sie dar und interpretieren sie auf ihre eigene unterschiedliche Weise. Die Hindu-Kultur anerkennt und respektiert alle Wege und Pfade, die zu der Wahrheit (der Einen) zu führen scheinen. Von diesem Merkmal stammt die Hindu-Auffassung von 'Sarva Dharma Sama Bhava' - dem gleichen Respekt vor allen Religionen" (Ruparelia, K. V.). Als Hauptsäule dieses Systems gilt ein "oberster Gott, der ewig, allgegenwärtig, allmächtig und allwissend und überdies die dem gesamten Kosmos zugrunde liegende Wesenheit/Realität ist" (Gasha, 7). Die verschiedenen Rituale, Sekten etc., die wir im Hinduismus kennen, sollen zunächst nebensächlich sein. Der Hinduismus wirkte somit im herkömmlichen Sinne nicht missionierend. Statt dessen assimilierte er andere religiöse Vorstellungen in sich. So wurde Buddha als avatara Vishnus in den Hinduismus inkorporiert, und der Einfluß des Buddhismus ging auf den Subkontinent zurück.

Dieser Sachverhalt kann nun verschieden interpretiert werden. Viele meinen, daß diese Art der Toleranz des Hinduismus nur oberflächlich ist. Denn im Grunde ist der Hinduismus die missionierendste Religion der Welt, da er kein System als eigenständig neben sich duldet, sondern alles in sich inkorporie-

ren will. Andere Interpretationen gehen von einer solchen Betrachtungsweise nicht aus. Doch selbst dann erfolgt der Blick auf den Hinduismus von verschiedenen Warten aus.

Die extremste und möglicherweise modernste Form wäre diejenige, wo nur noch von der Annahme der Existenz einer obersten Wesenheit ausgegangen wird, und alle Religionen zur vollständigen Nebensächlichkeit erklärt werden. Dieses Wesen wäre sozusagen dann, als eine Ober-Religion vorzustellen. In der Konsequenz jedoch ist das nur von wenigen Intellektuellen nachzuvollziehen. Bei der zweiten Form hingegen wird die Erfahrung aus dem Hinduismus, daß es viele Wege zum Einen gibt, auch auf die anderen Religionen bezogen. Ihnen wird eine eigenständige Entwicklung neben dem Hinduismus eingeräumt: "Jede Gottesvorstellung, folglich jede Religion, ist wahr, wie jede nur eine verschiedene Stufe des Weges ist, dessen Ziel die perfekte Vorstellung der Vedas ist. Folglich tolerieren wir nicht nur, sondern wird Hindus akzeptieren jede Religion, beten in der Moschee der Mohammedaner, verehren das Feuer der Nachfolger Zaratushtas, knien vor dem Kreuz der Christen nieder, wissend, daß alle Religionen vom niedrigsten Fetischismus bis zum höchsten Absolutismus, die vielen Versuche der menschlichen Seele bedeuten, Gott zu begreifen und zu verstehen. Jede ist durch ihre Entstehungsbedingungen charakterisiert, und jede von ihnen markiert eine Stufe des Fortschritts" (Vivekananda, 330-331). Ähnlich sah dies auch Mahatma Gandhi: "Der Gott des Islam ist derselbe wie der der Christen und des Isvara der Hindus" (-In: Appadorei (Hrsg.), 651). Religion verstand er als einen auch mit Fehlern behafteten "Weg zur Wahrheit (...), die nur durch Gewaltlosigkeit erkannt werden kann" (-In: Appadorei (Hrsg.), 653). Da diese individuell zu erfahren ist, gab es seiner Meinung nach sogar "so viele Religionen, wie es Individuen gibt. ... Religionen sind verschiedene Wege, die zum selben Punkt führen. Was macht es da, wenn wir verschiedene Wege nehmen, so lange wir dasselbe Ziel erreichen" (-In: Appadorei (Hrsg.), 655).

Bei der dritten Form werden nun die von Ruparelia oben beschriebenen Prinzipien des Vedanta derart zu einem "Grundsatz" des Hinduismus verselbständigt und zu einer Ausschließlichkeit des Hinduismus erhoben, um eine Überlegenheit des Hinduismus reklamieren zu können: "Jedes System, ob Ismus oder Religion oder was auch immer, das seine Anhänger die Annahme dieser oder jenen Sache des Lebens gegen seine oder ihre menschliche Vernunft unterweist, begeht der Natur gegenüber ein Verbrechen (Sünde)" (Ruparelia, K. V.). Gemeint ist mit jener Religion der Islam, da er grundsätzlich als exklusiv qualifiziert wird. Der Hinduismus wird auch hierbei nicht als Religion begriffen, sondern als eine Art zu leben. Bei dieser Interpretation wird weiterhin die Vorstellung eines Obersten Prinzips, die allen Religionen eigen ist, unmittelbar mit der des Hinduismus identifiziert und auf alle Religionen projiziert. Die anderen Weltreligionen wären dann wie eine jede andere sampradaya (Gruppe) innerhalb des Hindu-System anzusehen. Die Auseinandersetzung mit diesem Modell ist Gegenstand der Arbeit. Diese Interpretation kommt, zwar von einem anderen Blickwinkel aus gesehen, auch der Interpretation des Hinduismus als die der "missionierendsten Religion der Welt" nahe. Diese drei skizzierten Interpretationsmöglichkeiten sind Idealtypen. Zwischen ihnen gibt es fließende Übergänge.

Die staatstragenden Oberschicht des unabhängigen Indiens setzte sich größtenteils ausschließlich aus Hindus zusammen, d. h. sie gehörten einer sozialen Gruppe an, die zum Hinduismus zugehörig gezählt wurde. Selbst sie offenbarte, obwohl sie die säkularen Prinzipien eines modernen Staates propagierte und den Islam generell als eine Weltreligion tolerierte, bei der Einschätzung des Platzes des Islam in der indischen Geschichte eine Ambivalenz. Damit zeigte sich bereits seit Erlangung der Unabhängigkeit in Indien eine Legitimationskrise grundsätzlicher Art. Indien sei, so eine weitverbreitete Meinung, auch das "Mutterland des Hinduismus"

(Nirvedananda, 13). Der Hinduismus ist die eigentliche Seele Indiens, heißt es hierbei. Und Indien und der Hinduismus sind eins, bzw. "wurzelt die gesamte Kultur in Indien im Vedanta, (...) der die lebendige Philosophie des Lebens in Indien ist. (... Und) wieviel ausländische Zivilisationen und neue Bestrebungen auch immer das Volk Indiens beeinflußt haben mögen, diese spirituelle Nahrung (,die der Toleranz- M. S.,) versiegte nicht oder verfiel oder änderte sich" (Rajagopalachari 1989, 37). Diese Religion bzw. Kultur soll mit dem Land sogar so eng verwoben sein, daß Indien ohne den Hinduismus "keine Zukunft mehr haben würde" (Besant 1989). Selbst J. Nehru, der wie kein anderer den modernen Staatsgedanken verkörperte, rief dazu auf, "auf dem Weg der Wahrheit und des Dharmas zu gehen" (Nehru 1958a, 52). Gegenüber dem Werk "Entdeckung Indiens" hob er nun in seiner 1958 erschienenen Schrift "The Basic Approach" die "alten Prinzipien des Vedanta (hervor), (...) wo jedes Ding seinen Platz im organischen Ganzen findet" (Nehru 1958b). Bei einer solchen Betrachtung wird zumindest die Einordnung des Platzes des Islam in der indischen Geschichte kompliziert, und er wurde Indien gegenüber als "fremd" (Sarma, 41) oder "nicht-autochton" (Yaldiz) bezeichnet. Ein Umstand, an dem die europäischen Orientalisten nicht unbeteiligt waren. Nehru fragte so eine Zuhörerschaft der Muslim-Universität von Aligarh: "Wie denken sie über dieses ... (intellektuelle und kulturelle Erbe)? Denken sie auch, daß sie daran beteiligt sind und Erben dessen und daher stolz auf etwas sind, das genauso zu ihnen gehört wie zu mir? Oder fühlen sie sich ihm fremd gegenüber" (Nehru 1958a, 337)? Nehrus Bemerkung war in sich nicht logisch. Denn es wird nicht klar, was denn nun das kulturelle Erbe Indiens ausmachen soll. Aus anderen Schriften von ihm geht hervor, daß er die islamische Kultur dazu zählt. Die wurde von den Angehörigen dieser Universität zweifellos hoch geschätzt. Also sprach er doch von dem Vorhandensein einer

grundsätzlich hinduistisch geprägten indischen Geschichte und Kultur?

Entsprechend der Logik dieser Gedankengänge liegt der Ursprung der Hauptkonfliktlinie auf dem Subkontinent, die als die zwischen Hindus und Moslems gekennzeichnet sein soll, im Einfall Muhammed bin Qasim im Jahre 712 nach Sindh (siehe: Gandhi, Rajmohan 1990). Nun wird es auch ein Thema der Arbeit sein, die Auffassung, die von einer Hindu-Moslem Rivalität ausgeht, zu erschüttern und andere Ursachen, die die Gewalt begründen, zu suchen. Es gab in der Geschichte Südasiens, und es gibt sie noch, auf lokaler Ebene eine Reihe vieler Überschneidungen zwischen dem Islam und dem Hinduismus, womit von einer oft postulierten Unversöhnlichkeit zwischen beiden Religionen nicht die Rede sein kann. Der Islam wurde von der Bevölkerung angenommen, indem er die kulturellen Gegebenheiten der Lokalität, in der er sich etablierte, aufnahm. Und er entwickelte so auch neue Merkmale, wie der Hinduismus es auch tat (siehe z. B. Hasan 1990).

Der Hinduismus sollte einerseits als ein staatsverbindendes Element die Legitimität der Indischen Republik begründen. Andererseits wurden aus den Grundsätzen des Vedanta auch die diesen neuen Staat kennzeichnenden Prinzipien von Demokratie und Toleranz abgeleitet. Sie seien dem Hinduismus selbst inhärent, da er über Jahrhunderte einen Assimilierungsprozeß durchmachte. Eine Untergrabung jener demokratischen Grundsätze schien damit nur ein Problem zu sein, das die Moslems betreffen würde. Eine solche Betrachtungsweise ist problematisch, und mit ihr bewiesen schon im Jahre 1947 die staatstragenden Kräfte eine Voreingenommenheit zum Hinduismus hin. Womit bereits zu diesem Zeitpunkt der indische Staat ein Konfliktpotential legte, das in den 80er Jahren zum Tragen kommt.

2.2. Die Vishva Hindu Parishad (VHP)

Im April 1984 wurde auf einem Treffen in Delhi folgende Resolution verabschiedet: "Es ist verhängnisvoll, daß selbst nach 37 Jahren der Unabhängigkeit der Geburtsort von Gott Rama verschlossen und den Hindus zum Gottesdienst nicht zugänglich ist. Es wurde beschlossen, das die Dharmacharyas (Geistliche, Mönche- M. S.) die öffentliche Meinung im ganzen Land mobilisieren und die Regierung dazu zwingen sollen, diesen Ort den Hindus zu übergeben" (Dharma Sansad ...). Das Treffen, von dem die Rede war, war das "1. Dharma Sansad", das von der VHP organisiert worden war. Mit dieser Resolution wurde erstmalig jene Forderung aufgestellt, die den Konflikt in seiner gegenwärtigen und den Gegenstand der Arbeit bestimmenden Form begründet.

2.2.1. Hintergrund der Entstehung der VHP und ihre Aufgaben

Die VHP wurde am 29. und 30. August 1964 in Bombay-Powai gegründet. Die Initiative dazu ging von drei Personen aus. Shivaram Shankar alias Dada Saheb Apte, ein hauptamtlicher Funktionär der RSS, zeichnete für die Organisation der Zusammenkunft verantwortlich. Doch als die eigentliche "Quelle der Inspiration" (-In: Tarte) bezeichnete er den damaligen Sar-sanghachalak der RSS, Golwalkar. Gastgeber des Treffens war Swami Chinmayananda, der für die beiden Tage seinen Ashram zur Verfügung stellte.

Golwalkar sah es als sein Ziel an, den "heroischen Hinduismus" (Golwalkar 1980, 123) zu propagieren. Die RSS hatte sich der Sache "der Verjüngung der hinduistischen Lebensweise verschrieben" (Golwalkar 1980, 72). Sie wollte den "desorganisierten und selbstvergeßlichen Zustand der Hindus"

(Golwalkar 1980, 80), in dem sie sich gegenwärtig befänden, aufheben und dazu die Hindus organisieren. Jedoch blieb die RSS in der Realität auf eine schmale elitäre Schicht begrenzt. (RSS siehe 4. 3.). Allein schon der Klerus, worunter man gemeinhin einen wichtigen Träger einer Religion versteht, und der damit eine Säule der zu schaffenden Hindu-Gesellschaft seien müßte, wurde bislang von der RSS nicht angesprochen. Dieses Manko mußte behoben werden. Dazu wurde die VHP geschaffen.

Zweck der VHP sollte es nach den Worten Aptes sein, "ein Forum des gemeinsamen Interesses für alle hinduistischen Sekten zu sein" (-In: Tarte). Die Idee war, eine "nichtpolitische Organisation (zu gründen)" (Degvekar), um den in verschiedene Sekten und Schulen geteilten Hinduismus auf einer Plattform zusammenführen zu können. Denn bis dahin kannte der Hinduismus eine derartige Institution nicht. Der Begriff "Hindu" wurde dahingehend definiert, daß, anlehnend an Savarkar, "alle lebensethischen und spirituellen Prinzipien, die in Indien entstanden sind" (-In: Gupta, J. R.), darunter gefaßt wurden.

Die Legitimität ihres Handelns begründete die VHP durch drei Ziele: "1. Die Konsolidierung und Stärkung der Hindu-Gesellschaft. 2. Den Schutz, die Förderung und Propagierung der hinduistischen Lebenswerte, entsprechend der modernen Zeit. 3. Die Aufrechterhaltung der Verbindung mit den im Ausland lebenden Hindus, um sie bei deren Organisierung und dem Schutz ihres Hindutvas zu unterstützen" (Degvekar). 850 Personen und Institutionen wurden dazu von Apte in den Wochen vor der Gründung der VHP konsultiert. Zur eigentlichen Veranstaltung im August 1964 kamen 150 Personen. Unter ihnen waren Priester, religiöse Lehrer, Heilige sowie ein Anzahl von hauptamtlichen Funktionären der RSS. Auf der Gründungssitzung wurde u. a. die Bildung eines Beirates beschlossen. Seine Zusammensetzung machte deutlich, wer zunächst die Zielgruppe der VHP sein sollte: "(a) die Acharyas und Gurus der

verschiedenen Sekten und Sampradayas (b) Heilige (c) berühmte Denker und Philosophen" (-In: Gupta, J. R.). 5) Apte wurde der erste Generalsekretär der VHP.

2.2.2. Eine Idee nimmt Gestalt an: Die hauptsächlichen Tätigkeiten der VHP in den Jahren von 1964 bis 1984

Die erste große Tagung der VHP fand im Januar 1966 statt. Die VHP verabschiedete eine Verfassung. Sie wurde zu einer eigenständigen Organisation und als solche unter dem "Societies Registration Act XXI von 1860 (Punjab Amendment) Act 1957" in Delhi im Jahre 1966 unter der "Nummer S 3106" registriert. Die VHP beschloß die Einsetzung eines treuhänderischen Ausschusses sowie eines leitenden Rates. 1970 wurde zur Fällung schneller Entscheidungen ein "Ständiger Ausschuß" gebildet. Der Hauptsitz der VHP wurde für Delhi vereinbart. Auf dieser Tagung wurde auch folgende Praxis in der Arbeit der VHP deutlich. Danach sollte die Ausdifferenzierung der Tätigkeiten der VHP erst über die Annahme von Resolutionen bzw. (neuen) Mantras auf den Konferenzen der Organisation der kommenden Jahre erfolgen.

Innerhalb eines 20jährigen Zeitraum erfolgte die stetige Ausdehnung der VHP, was u. a. in der personellen Aufstockung ihrer leitenden Gremien seinen Ausdruck fand. Die VHP wurde zu einer durchorganisierten Vereinigung. Ihr stehen ein Präsident (derzeit V. H. Dalmia), sechs Vizepräsidenten sowie ein Generalsekretär (derzeit Ashok Singhal) vor. Die Organisation der VHP ist in Indien in fünf Zonen aufgeteilt (Nord, Zentral, Ost, Süd und West) und diese wiederum in Regionen; Provinzen oder Staaten und Distrikte. Um "jedes Dorf erreichen zu können" (Bhagwat 1990a), wurden weitere kleinere Einheiten geschaffen, die jeweils einen Bevölkerungsanteil von

100.000 umfassen sollen und deren Arbeit von hauptamtlichen Funktionären überwacht wird. Die Auslandstätigkeit der VHP wurde nach Kontinenten aufgeteilt (Amerika, Europa, Afrika und Mittlerer Osten, Südostasien). Die Nachbarstaaten Indiens wurden als zur nationalen Struktur zugehörig gezählt, innerhalb dessen jedoch separat behandelt.

Im Hauptsitz der VHP in Delhi-Ramakrishnapuram wird die Arbeit der VHP entsprechend der verschiedenen Tätigkeiten in 18 Sekretariate, dem jeweils ein Sekretär vorsteht, aufgeteilt; u. a. Verbreitung des Dharmas, Kuhschutz, soziale Dienste, Dharmacharyas (Klerus), Frauen, Jugend, Sanskrit, Feste, Yoga, Ausland, Organisation, Öffentlichkeit. Die VHP finanziert sich über Spenden und Mitgliedsbeiträge (sog. Hitchintak), die derzeit 2000,- Rupien hoch sind.

Zu den hauptsächlichen Tätigkeitsfeldern der VHP gehörte die Propagierung der "Hindu-Einheit". Sie konnte damit maximal erwarten, daß 85 % der indischen Bevölkerung auf ihren Appell reagiert. Auf der Konferenz der VHP des Jahres 1969 wurde folglich das Mantra "Alle Hindus sind Brüder" angenommen. Des weiteren wurde beschlossen, die Unberührbarkeit abzuschaffen. Bereits drei Jahre zuvor steckte die VHP ihr anderes Haupttätigkeitsfeld ab: Die Durchführung von Konversionen zum Hinduismus. Dies richtete sich zunächst vor allem auf die Moslems. Denn wie die VHP behauptet, hat "deren bloßer Wandel des Glaubens ihnen nicht ihre grundlegende Hindu-Identität geraubt" (Seshadri 1988, 75). Im Verständnis der VHP war die bis dahin bestehende formale Unmöglichkeit, Konversionen durchführen zu können, ein Grund für die Schwäche der "Hindu-Gesellschaft". Folglich setzte sie auch alles daran, die vor allem im Nordosten des Landes aktiven christlichen Missionare, zu verdrängen.

Eine weitere Grundlage für die Zusammenfassung der Strömungen im Hinduismus wurde mit der Entwicklung eines Verhaltenskodexes (Achar Samhita) gelegt. In dem zunächst 1979 in Allahabad

verabschiedeten gehörten dazu die täglichen Gebete, u. a. das Suryapranam (Gebet zum Sonnenaufgang) und das Studium der Bhagavadgita. Die Hindus sollten in ihrem Hause eine Gottheit ihrer Wahl in einem Schrein aufstellen und vor dem Haus einen Tulsi-Baum, der auch auf dem Emblem der VHP abgebildet ist, pflanzen. Visitenkarten und Briefe waren demnach mit der heiligen Silbe "Om" zu bedrucken (Six Do's ...). In einem Artikel, der an in England lebende Inder gerichtet war, wurde u. a. mit der Befolgung dieser und anderer Regeln die Lösung von innerfamiliären Konflikten insbesondere zwischen den Eltern und ihren Kindern vorhergesagt (Ruparelia, P.).

Die weitere Institutionalisierung ihrer Arbeit erreichte die VHP durch die Verwirklichung von sozialen Diensten, den Bau von Tempeln, Schulen, Krankenhäusern und Büchereien. (Hierzu wurde u. a. auch die Organisation "Seva Bharati" geschaffen.) Eine Erhöhung ihres Status in der Gesellschaft erzielte sie mit der Organisation von Kampagnen, Veranstaltungen von Festen sowie von großen Opferzeremonien, in denen die Idee der Hindu-Einheit realisiert werden sollte (siehe auch 2. 4. 2. 2.). Damit erreichte die VHP seit Ende der 70er Jahre erstmalig eine Basis unter den Massen. Mit den im November/Dezember 1983 durchgeführten "Ekatanata Yatras" vollzog sie schließlich einen Wandel in ihrer bisher verfolgten Taktik und setzte einen neuen Anfangspunkt. Die "Ekatanata Yatras" stellen in ihrem Versuch, alle Strömungen des Hinduismus innerhalb einer Zeremonie zu einen, ein völlig neues Merkmal im Hinduismus dar. Ihren Bezugspunkt untereinander bildete dabei diejenige Quelle, die lt. Ideologie der RSS eine überirdische Dimension angenommen habe und aus der alle hinduistischen Strömungen gemeinsam gespeist würden: die Mutter-Göttin Indien. In zwei Haupt- und 47 Nebenprozessionszügen wurde, jeweils angeführt von einem Bildnis der "Mutter Indien", Wasser aus dem Fluß Ganga quer durch ganz Indien transportiert. Die eine Haupt-"Yatra" führte von Haridwar im Norden nach Rameshwaram im Süden des Landes und die andere von

Gangasagar in West-Bengal nach Somnath in Gujerat. Beide Züge begannen am selben Tag und trafen sich in Nagpur (auch Hauptsitz der RSS). Täglich legten sie jeweils 100 km zurück. Durchschnittlich alle 25 km (250 Orte) machten die Züge Halt, während dessen ein "Darshan" (Verehrung) des Gottesbildes der "Bharat Mata" und des für heilig gehaltenen Wassers der Ganga stattfand. Daneben wurde das Wasser der Ganga mit dem Wasser des jeweiligen Ortes ausgetauscht, das dann in einem weiteren Krug zusammen mit dem Wasser der vorherigen Orte bis zum Endpunkt der "Yatra" transportiert wurde. Insgesamt absolvierten die "Yatras" eine Strecke von über 50.000 km. Mit dieser Kampagne setzte die VHP konsequent ihre seit der Gründung verfolgte Re-interpretation des Hinduismus um.

2.3. Die Ayodhya-Kampagne und der Aufstieg der VHP

2.3.1. 1984: Die Verabschiedung der ersten Resolution zur Babri-Moschee von Ayodhya

1984 schaffte sich die VHP ein neues Entscheidungsgremium: das "Dharma Sansad" (Parlament des Dharmas). Mit ihm wollte die VHP ihrer Funktion, eine Dachorganisation der Strömungen innerhalb des Klerus des Hinduismus zu sein, effektiver nachkommen. Bis zum Tag der Abfassung der Arbeit haben fünf Treffen dieser Art stattgefunden.

Auf dem "1. Dharma Sansad", der am 7. und 8. April 1984 abgehalten wurde, waren 528 Vertreter anwesend. Bedeutendstes Dokument, das verabschiedet wurde, war der bereits oben erwähnte Verhaltenskodex (Achar Samhita). Deutlich wurde nun, daß der Adressat der Aktivitäten der VHP mehr und mehr die Regierung Indiens wurde. Das Sprachrohr der RSS, die Zeitung "Organiser", überschrieb daher auch seinen Bericht von diesem Treffen dementsprechend wie folgt: "Das Dharma Sansad warnt die Regierung Indiens aufgrund ihrer anti-hinduistischen Einstellung" (Dharma Sansad warns ...).

Mit den Kampagnen, die bis zu jenem Zeitpunkt durchgeführt wurden, konnte die VHP ihren Bekanntheitsgrad erhöhen. Man schätzte ein, daß sie auf einen gewissen Widerhall bei den Massen stieß. Noch aber war das Bild insgesamt unklar. So ging aus einem anderen Bericht hervor, daß die "Ekatmata Yatra in Hyderabad (Südindien) ein Mißerfolg (war)" (Ekatmata Flops ...). Vor diesem Hintergrund entschloß sich die VHP, ein weiteres Thema aufzugreifen. Erstmals wurde von einer nationalen Organisation eine programmatische Forderung in Bezug auf die noch nicht geklärte Frage der Babri-Moschee von Ayodhya erhoben. Daneben stellte die VHP auch Besitzansprüche

an die Moscheen von Varanasi und Mathura. Jedoch war nur die Babri-Moschee von Ayodhya Gegenstand eines noch offenen schwebenden Gerichtsverfahren gewesen, wodurch eine Instrumentalisierung dieses Problems leichter schien.

Wie eigentlich die Verabschiedung der Resolution zur Babri-Moschee zustande gekommen war, bleibt im Dunkeln. So soll bereits im Jahre 1982 der lokale Parteiführer der Kongreßpartei von Faizabad-Ayodhya, Ram Pargat, dieses Thema aufgegriffen haben. Am 18. März 1984 stellte die sog. "Ramjanmabhoomi Mahotsav Samiti" eine ähnlich lautende Forderung auf (Mishra, P. N.). Diese Organisation stand unter Leitung von Gulzari Lal Nanda, der zweimal Interimspremierminister Indiens gewesen war. Anfang April 1984, zeitgleich mit dem "Dharma Sansad", kam es zu einer Veranstaltung der Organisation Nandas, während derer auch Mitglieder der VHP auf dem Podium saßen (Resolve to fight ...). Über Tätigkeiten der "Ramjanmabhoomi Mahotsav Samiti" ist seitdem nichts mehr in Erfahrung zu bringen.

Um ihr Ziel der Übergabe des Geländes der Babri-Moschee wirksamer zu vertreten, schuf die VHP am 27. Juli 1984 eine spezielle Organisation, die RJMYS. Ihr Vorsitzender wurde der aus Gorakhpur stammende Mahant (Priester) Avaidhyanath. Als Verantwortlichen bei den Verhandlungen mit der Regierung benannte die VHP den ehemaligen Kongreßpolitiker und ehemaligen Minister Uttar Pradeshs, D. D. Khanna.

Am 25. September 1984 setzte sich von Sitamrhi in Bihar der "Ram Janaki Rath" (-Prozessionszug) in Richtung Delhi in Bewegung. Die VHP hatte eine weitere Massenkampagne, ähnlich den "Bharat Mata Yatras", gestartet. Diesmal befanden sich auf dem Wagen die Bildnisse von Gott Rama und seiner Gattin, Mata Janakiji. Die Wahl des Zeitpunktes der Durchführung dieses Programms erfolgte im Hinblick auf die bevorstehenden Unterhauswahlen. Bereits auf dem "Dharma Sansad" ist sichtbar geworden, daß die VHP nun versucht, die Politiker herauszu-

fordern, indem sie sich zunächst ihr gegenüber erklären müssen. Noch war unklar, wie sich die Kongreßpartei verhalten würde. Die damalige Premierministerin, Indira Gandhi, gab noch ein Jahr zuvor mit ihrer Teilnahme an der Einweihung des "Bharat Mata Tempels" von Haridwar gegenüber der VHP positive Signale. Noch aber gab es seitens der VHP keinen Versuch, etwa auf einen konfrontativen Kurs mit der Regierung zu gehen. Wie aus einer Reihe vorliegender Berichte hervorging, stellte diese Bewegung auch noch keine ernsthafte Herausforderung für das politische System dar. Am 6. Oktober erreichte der Zug, der vornehmlich von Geistlichen und Mönchen angeführt wurde, Ayodhya. Am Flußufer des Saryu wurde eine Plattform errichtet, auf der am nächsten Tag verschiedene Teilnehmer des Zuges redeten. Aber die Anzahl der Zuhörer war niedrig und zeigte das geringe Interesse der Bevölkerung von Ayodhya an dieser Bewegung. Statt der von der VHP erwarteten Anzahl von 100.000 Personen kamen nur 5.000 bis 7.000. Die Veranstaltung vom 7. Oktober offenbarte einen weiteren Schwachpunkt dieser Kampagne der VHP: Nicht ein Redner kam aus Ayodhya selbst. Paramahams Ramchandradas fragte daher auf der Zusammenkunft auch: "Wo sind die Ramanandis von Ayodhya? Sind sie nicht daran interessiert, daß ihr Gott in einem moslemischen Gefängnis sitzt" (-In: Veer 1987, 293)? Dies verdeutlichte die Meinungsverschiedenheiten, die zwischen der VHP und den Geistlichen Ayodhyas bestanden. Auch der Präsident der "Ramjanmabhoomi Seva Samiti", Ramcaritradas, der mit der Durchführung des Gottesdienstes der Bildnisse von Rama und Sita in der Babri-Moschee beauftragt war, kam nicht zu dieser Veranstaltung an den Saryu-Fluß. Veer, der sich zu dieser Zeit aufgrund der Arbeit an seinem Ayodhya-Buch in der Stadt aufhielt, nannte dafür einen ganz simplen Grund: "Sie fürchteten den Erfolg der Bewegung. Dies würde den Status quo in Ayodhya erheblich stören. ... (Die anderen Tempel von Ayodhya) würden zwar noch besucht werden, würden aber weniger Opfer erhalten. (... Insbesondere) für die 500 bis 600 Nagas,

die im Hanumangarhi(-Tempel) leben und größtenteils von dem Einkommen des Tempels abhängig sind, kann eine solche Aussicht nicht willkommen heißen werden" (Veer 1987, 295).

Die Teilnehmer der Veranstaltung vom 7. Oktober hingegen legten das Gelöbnis ab, alles für die Befreiung Ramas aus seinem 'moslemischen Gefängnis' zu tun. Ein Redner prophezeite, daß "Flüsse von Blut strömen würden, wenn nicht das Schloß, das am 'Ram Janm Bhumi'-Tempel angebracht ist, beseitigt werden würde, und wenn nicht der Geburtsort Krishnas in Mathura ... und die Moschee von Varanasi an die Hindus übergeben werden würden" (Ram Janm Bhumi Agitation ...).

Als der Zug am 8. Oktober weiter in Richtung Lucknow aufbrach, hinterließ er aber beim Beobachter insgesamt einen "eher nicht-gewalttätigen Eindruck" (Veer 1987, 291).

Am 14. Oktober erreichten die Teilnehmer des "Ram Janaki"-Zuges die Hauptstadt des Unionsstaates Uttar Pradesh, Lucknow. Dem Chefminister dieses Staates, N. D. Tiwari, wurde ein Memorandum übergeben. Dies sei nun notwendig geworden, nachdem das Innenministerium in Delhi den Ayodhya-Aktivisten zu verstehen gegeben hatte, daß sie sich an die Regierung Uttar Pradeshs zu wenden hätten, da Ayodhya in diesem Staat liegen würde. Tiwari gab "keine kategorische Zusicherung, daß die Schlösser, die am Ayodhya-Tempel angebracht sind, beseitigt werden würden" (Tripathi, S.). Auf der Kundgebung im Begum Hazrat Mahal Park von Lucknow wurden die üblichen Forderungen erhoben. Swami Satyamitranand, der Begründer des "Bharat Mata"-Tempels in Haridwar, erklärte, daß er der "erste Freiwillige wäre, der sich selbst für diese 'noble Sache' opfern würde" (-In: Tripathi, S.).

Am 16. Oktober setzte sich der Zug von Lucknow aus in Bewegung, um am 1. November die Hauptstadt Delhi zu erreichen. Am 30. Oktober 1984 wurde die damalige Premierministerin Indiens, Indira Gandhi, von einem ihrer Leibwächter, der der Religionsgemeinschaft der Sikhs zugehörte, erschossen. Die

gesamte Stimmungslage im Land schwang um. Plötzlich wurden die Sikhs kurzzeitig die Feinde Nr. 1. Der Zug der VHP hatte bereits Delhi erreicht. Die VHP mußte ihr Programm abbrechen, ehe es überhaupt angelaufen war.

Knapp ein halbes Jahr später wurde es wieder aufgenommen. Zunächst begann am 22. März 1985 ein Fastenprogramm, bei dem sich verschiedene Tempel mit dem Fasten abwechselten. Diese Kampagne dauerte bis zum 30. März. Im "Organiser" wurde bereits zu jenem Zeitpunkt behauptet, daß innerhalb des vorhergegangenen halben Jahres 965.000 Unterschriftenlisten, 31.176 Briefe und über 5.000 Telegramme an die Regierung von Uttar Pradesh in Bezug auf die Babri-Moschee von Ayodhya geschickt wurden (Renewed struggle ...). Am 30. Juni 1985 setzte die RJMYS auf ihrer Sitzung in Allahabad dem Chefminister Uttar Pradeshs den 8. März 1986 als Ultimatum zur Übergabe der Babri-Moschee an die "Hindus". Diese Entscheidung des Komitees wurde dem Chefminister schriftlich übermittelt. Um ihrer Forderung Nachdruck zu verleihen, verließen am 23. Oktober 1985 sieben Prozessionszüge Ayodhya in alle Richtungen innerhalb Uttar Pradeshs und Nord-Bihars.

2.3.2. 1986: Der erste Erfolg der VHP: Die Tore der Babri-Moschee werden für die Öffentlichkeit geöffnet.

2.3.2.1. Die Aktivitäten der VHP

Am 30. und 31. Oktober 1985 fand das "2. Dharma Sansad" der VHP in Uddipi statt. Zu ihm kamen etwa 850 Geistliche. Diese Anzahl zeigte, daß das Interesse an der VHP allmählich gestiegen war, obwohl ihr Einfluß insgesamt gering blieb. So wurden abermals die noch in dem "Elfenbeinturm" (Unni) Sitzenden beklagt. Das "2. Dharma Sansad" verabschiedete eine Reihe von Resolutionen. Mit ihrer Verwirklichung wollte die VHP die Hindernisse aus dem Weg räumen, die ihrer Kampagne noch im Weg ständen, um an die Massen heranzukommen. So rief sie zur Beseitigung der Mitgift, Korruption und Unberührbarkeit auf. In einer weiteren Resolution protestierte die VHP gegen den Besuch des Papstes in Indien aufgrund seiner missionierenden Absichten. Swami Chinmayananda machte deutlich, daß die VHP letztlich bestrebt war, eine solche Arbeit zu leisten, daß im Falle eines Appells an die Massen an ihr "Hindu-Sein", bei ihnen auch Reaktionen hervorgerufen werden könnten (die Schaffung einer sog. Hindu-vote bank; siehe: Hindu Sansad ...).

Für die Ayodhya-Kampagne war dieses Treffen jedoch noch bedeutsamer. Auf ihm wurde die Resolution der RJMYS vom Juni des Jahres bestätigt, womit sich die VHP eine größere Unterstützung für ihr Programm sicherte. Es wurde eine größere Gewaltbereitschaft sichtbar. So wurde der Freiwilligenverband "Bajrang Dal" (Armee Hanumans) gebildet. Er rekrutierte sich vor allem aus Jugendlichen. Die "Bajrang Dal" sollte dem Ideal Hanumans, dem Affenkönig im Ramayana-Epos, verpflichtet sein: "Ruhe nicht bevor die Arbeit Ramas nicht in jeder Stadt und jedem Dorf Uttar Pradeshs getan ist" (-In: Engineer 1987, 230), hieß es in ihrem Leitspruch. Er macht aber auch den

besonderen Extremismus deutlich, den diese Organisation kennzeichnete.

Für die Wiederaufnahme der Kampagne waren für den 8. Februar 1986 Prozessionen in allen Landesteilen geplant. Auf dem "Dharma Sansad" erneuerte Swami Ramachandra Paramhansa die Bereitschaft, sein Leben zu opfern: "Wenn der Tempel in Ayodhya (gemeint ist die Babri-Moschee- M. S.) nicht für den Gottesdienst geöffnet werden wird, werde ich (an Ramas Geburtstag, dem 18. April 1986- M. S.) einen Scheiterhaufen vor dem Tempel anzünden und hineinspringen" (Dharma Sansad's call ...). Der Regierung wurde klar und unmißverständlich mitgeteilt, daß die VHP entschlossen ist, bis zum äußersten zu gehen.

Der Staat reagierte auf das von der VHP gesetzte Ultimatum. Am 1. Februar 1986 um 17.19 Uhr wurden die Haupttore der Babri-Moschee, die seit dem 23. Dezember 1949 für die allgemeine Öffentlichkeit verschlossen waren, zur Anbetung der Bildnisse von Gott Rama und seiner Gattin Sita wieder geöffnet. (siehe 4. 1. 2.). Die Moschee war nun den Hindus wieder zugänglich. Lt. Bericht des "Organisers" war die Begeisterung der "Hindus" großartig: "Die ganze Nacht hindurch riefen sie 'Bhagwan Ram ki Jai' (Es lebe Gott Ram)" (Joyous Crowds ...). In Ayodhya wurden Süßigkeiten unter der Menge verteilt.

Der Generalsekretär der VHP, Ashok Singhal, kündigte die Bildung einer treuhänderischen Verwaltung für den Tempel (gemeint ist die Moschee) an. Hervorgehoben wurde, daß nun angeblich auch 400 Geistliche aus Ayodhya diese Bewegung unterstützen würden.

Das eigentliche Ziel der VHP war aber mit den Ereignissen dieses 1. Februars nicht erreicht worden. Denn juristisch bestand die "einstweilige Anordnung" vom 16. Januar 1950 weiter. Für die VHP ergab sich mit der Öffnung der Babri-Moschee keine Übernahme irgendwelcher Rechte. Daher war für den 18. April 1986 die Weiterführung der Kampagne, um die Übergabe

des Landes an die VHP zu erreichen, geplant: "An diesem Tag beginnt ein landesweiter Aufruhr" (Singhal, A: -In: Joyous Crowds ...).

2.3.2.2. Entwicklungen und Reaktionen unter den Moslems

Mit der Öffnung der Babri-Moschee für die allgemeine Öffentlichkeit und der gleichzeitigen Verwehrung des Zutritts für Moslems entstand eine neue Lage. Die Reaktion der moslemischen Organisationen darauf war spontan und unkoordiniert. Denn bis zum 1. Februar 1986 gab es keine ernsthaften Versuche, eine "moslemische Agitation" zur Frage der Babri-Moschee in Ayodhya zu organisieren. Die moslemisch-geistliche Oberschicht war vielmehr auf das Problem der Frau Shah Bano konzentriert. Die Entscheidung, die im Falle Ayodhyas getroffen wurde, ist auch wiederum nur vor dem Hintergrund dieser Frage verständlich.

2.3.2.2.1. Die Organisationen der Moslems und ihre Reaktion zum Fall der Shah Bano

Der Fall der Muslima Shah Bano führte erstmals seit der Erlangung der Unabhängigkeit Indiens wieder zu einer offensiven Kampagne unter den Moslems. Er ist insofern herausragend, da er als klassisches Beispiel dafür galt, wie sich unter den indischen Moslems orthodoxe und fundamentalistische Richtungen durchzusetzen versuchten.

Am 23. April 1985 fällte das Oberste Gericht Indiens sein Urteil zu einer von einem gewissen Mohammed Ahmed Khan 1981 vorgelegten Berufung. Das Oberste Gericht des Unionsstaates

Madhya Pradesh hatte ihn damals zur Zahlung eines Unterhalts an seine geschiedene Frau Shah Bano in Höhe von 179,20 Rupien im Monat aufgefordert. Das Oberste Gericht Indiens hatte nun darüber zu befinden, ob die Muslima generell unter dasjenige Gesetz ("Section 125 (des) Code of Criminal Code Procedure") fallen, das beim dem Urteilsspruch des Gerichts von Madhya Pradesh zur Anwendung kam, oder ob für sie gemäß des staatlich anerkannten "Moslemischen Zivilgesetzes" spezielle Gesetze gelten können. Im Rahmen dessen hätte es dann für Khan ein Urteil gegeben, das ihn nur zu Zahlungen innerhalb der ersten drei Monate nach der Scheidung verpflichten würde. Doch das Oberste Gericht Indiens bestätigte den Urteilspruch.

Sektionale Tendenzen unter den Moslems nahmen dieses Urteil zum Anlaß, die Staatlichkeit überhaupt in Frage zu stellen. Sie organisierten eine breite Kampagne und forderten eine Ausweitung des moslemischen Zivilgesetzes, wonach moslemische Frauen nicht unter die allgemeine indische Gesetzgebung fallen sollten.

Die Debatte, die nun geführt wurde, machte eine Reihe von Merkmalen der "moslemischen Gemeinschaft" sichtbar. Das wichtigste war dasjenige, daß eine Gemeinschaft als solche nicht existiert. Hingegen ist sie in lokale Gemeinden, religiöse Schulen, politische Richtungen und Weltanschauungen aufgesplittert. Es gibt drei islamische Organisationen die auf all-indischer Ebene agieren. Sie hatten teilweise die Debatte gegen den Spruch des Obersten Gerichtshofes angeführt, und sie werden es auch sein, aus dem sich die moslemischen Entscheidungsgremien zur Frage der Babri-Moschee rekrutieren werden.

Die größte und repräsentativste moslemische Organisation ist der 1964 gegründete "All-India Muslim Majlis-e-Mushawarat". Zweck seiner Bildung war es, ein nicht-politisches Forum der gegenseitigen Verständigung und Konsultation zu schaffen.

Gegründet wurde er von einem ehemaligen moslemischen Kongreßpolitiker, der die Moslems zusammenbringen wollte, die Mitglieder in verschiedenen Parteien waren. Ihr gehören heute unterschiedliche moslemische Organisationen und Parteien, dazu zählen auch die nachfolgend genannten, an.

Große Teile der Geistlichkeit der religiösen Schulen Indiens sind Mitglied des "All-India Muslim Personal Law Board" (AIMPLB) (Ausschuß des moslemischen Zivilgesetzes). Er wurde 1972 geschaffen und soll die staatliche Tätigkeit vom Blickwinkel des den Moslems in der Verfassung verankerten Rechts auf eigene Zivilgerichtsbarkeit überwachen.

Die "Jamaat-e-Islami Hind" als dritte all-indische Organisation hingegen ist eine Kaderpartei. Sie hat 3.871 Mitglieder und Kontakt zu rund 300.000 Personen. Ihr Ursprung liegt in der "Jamaat-e-Islami", die Maududi 1941 gegründet hatte. Die Teilung "Britisch-Indiens" sowie der Weggang Maududis nach Pakistan machten im Jahre 1948 die Gründung einer indischen Nachfolgepartei notwendig. Die "Jamaat-e-Islami Hind", die einen engen Kontakt zu ihrer pakistanischen Schwesterpartei pflegt, gilt als klassische Vertreterin des islamischen Fundamentalismus in Indien. An Wahlen nimmt sie nicht teil. Sie steht jedoch hinter einer Reihe von Aktivitäten innerhalb der "moslemischen Gemeinde", ohne offen direkt beteiligt zu sein. Lt. Selbstdarstellung war sie auch eine treibende Kraft bei der Bildung der "Mushawarat". Andere moslemische Parteien und Organisationen agieren hingegen nur auf lokaler Ebene, wodurch die Politisierung der Moslems insgesamt auch geprägt ist. D. h. die bekannten moslemischen Politiker sind vor allem Führer bestimmter lokaler Gruppen und nicht eines gesamt-indischen Zusammenschlusses von Moslems.

Das AIMPLB forderte vor dem Hintergrund des Streits um die Zahlung von Unterhalt an die Witwe Shah Bano die Regierung auf, die "Section 125 (des) Criminal Procedure Code" dahingehend zu ergänzen, daß es nicht in Konflikt mit der "Shariat"

gerät. In der Argumentation konnte es sich darauf berufen, daß den Moslems ein separates Zivilgesetz zugesichert wurde. Aber die allgemeine Debatte zog weitaus größere Kreise. Das Oberste Gericht hatte sich u. a. auf den Koran bezogen. Es zitierte und interpretierte bei seiner Urteilsfindung seinen 241. Vers. Hierin sah ein Teil der islamischen Geistlichkeit den offenen Versuch, ihr Klientel von ihnen zu entfernen und sich in ihre Belange einzumischen. Es sei nicht die Sache des Gerichts, die Rolle eines Sozialreformers einzunehmen, kritisierte Syed Shahabuddin. Shahabuddin profilierte sich bereits während der Shah-Bano-Kampagne als einer der bekanntesten Vertreter der Moslems auf der politischen Ebene. Er wird auch eine führende Stellung in der Ayodhya-Frage einnehmen. Die von der moslemischen Geistlichkeit angeleitete offensive Agitation führte schließlich auch dazu, daß die Witwe Shah Bano ihr Gerichtsverfahren zurückzog. Die Kontroverse fand ihr vorläufiges Ende, als am 25. Februar 1986 in der Lok Sabha ein spezielles Scheidungsgesetz für Muslima ("The Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Bill") vorgestellt wurde. Es wurde am 5. Mai 1986 im Parlament verabschiedet.

Im Rahmen dieser Betrachtung soll nun nicht interessieren, welche Rechte Frauen in Indien überhaupt haben. Denn im Laufe der Diskussion sah es mitunter so aus, als ob nur die Muslima unter Tradition zu leiden hätten, es den Hindu-Frauen hingegen überaus gut gehen würde. Auch dieses Gesetz gestand den moslemischen Frauen eine Unterhaltszahlung zu. Es war jedoch weitaus allgemeiner gehalten. Letztlich schätzte die damalige Regierung ein, daß sie sich mit der Verabschiedung des Gesetzes nichts vergeben würde, sondern die Beendigung einer Agitation erhoffte. Die Hindus waren von ihm ohnehin nicht betroffen. Nur warf es die Modernisierungsbestrebungen unter den Moslems um Jahre zurück.

Das neue Gesetz spaltete die moslemische "Gemeinschaft" weiter. Über 100 moslemische Intellektuelle unterschrieben einen Appell gegen seine Verabschiedung. Eine Reihe von ihnen

befand sogar, daß es den grundlegenden Lehren des Islams widersprechen würde. Auch der "Islamische Shariat-Ausschuß" Keralas schloß sich dem an. Arif Mohammed Khan, ein moslemischer Minister im Gandhi-Kabinett, trat aus Protest gegen das Gesetz von seinem Amt zurück. Er traf damals eine Einschätzung, die auch im Lichte des Ayodhya-Problems von Bedeutung ist. Lt. Khan verfügt nämlich die geistliche Führungsschicht über ein Mittel, über das moslemische Vertreter wie er nicht verfügen: "(Sie haben) die Fähigkeit, Spannungen in der Gesellschaft zu erzeugen. Ich kann die Menschen nicht aufwiegeln, sich der Gewalt hinzugeben und somit eine Gefahr für die innere Sicherheit des Landes zu werden. ...Das Gesetz war ein Mittel, die Gewalt zu zerstreuen und diesen Kräften, die Möglichkeit zu nehmen, ihre verbalen Drohungen in Taten umzusetzen" (Khan, A. M. 1986, 128 u. 126).

Das Gesetz, das auf den Fall der Shah Bano zurückging, ließ unter aufgeklärten Hindus Mißtrauen über die Modernisierungsfähigkeit der moslemischen "Gemeinde" aufkommen. Shahabuddin z. B. übernahm auch im Falle der Ayodhya-Problematik einige Zeit später deren Agitation. Viele Intellektuelle stimmten zwar mit der seitens der VHP um die Babri-Moschee geführten Kampagne nicht überein, aber sympathisierten schließlich doch mit ihr aufgrund der kompromißlosen Haltung gegenüber solchen Leuten wie Shahabuddin. Hier wirkte noch Jahre nach dem Fall der Shah Bano eine "Denkzettelmentalität" nach.

Die Regierung Rajiv Gandhis versuchte, die moslemische Oberschicht mit einer für sie positiven Entscheidung zur Frage der Shah Bano für die am 1. Februar 1986 erfolgte Öffnung der Babri-Moschee zu entschädigen. Doch Khan schätzte bereits im Mai 1986 ein, daß Ayodhya einen größeren Einfluß unter den Moslems haben würde und ihre Wahlentscheidung stärker beeinflussen würde als das neue Scheidungsgesetz (Khan, M. A. 1986, 130).

2.3.2.2.2. Unmittelbare moslemische Reaktionen

Die Reaktion moslemischer Organisationen erfolgte aus einer Position der Defensive. Am 2. Februar 1986 wurden über von Moslems bewohnte Teile der benachbarten Stadt von Ayodhya Faizabad Ausgangssperren verhängt. Die Administration erwartete Unruhen. Das AIMPLB war die erste all-indische Organisation, die eine Resolution am selben Tag verabschiedete. Ihr Grundtenor war eher zurückhaltend. So "drückte (sie) ihr tiefes Gefühl des Schocks aus, ... und appellierte an die Regierung, wenigstens den Gottesdienst in der Moschee, bis die gerichtliche Entscheidung getroffen ist, zu untersagen" (AIMPLB).

Die erste umfassendere Reaktion zur Organisation eines Protests ging von der AIMMM und ihrem amtierenden Präsidenten, Syed Shahabuddin, aus. Er rief am 4. Februar 1986 dazu auf, den 14. Februar als Tag der Trauer und des Gebets mit schwarzen Flaggen zu begehen. An diesem Tag sollten in allen Moscheen zum Freitagsgebet spezielle Gebete zur "Wiederherstellung der Moschee" (AIMMM 1986a) abgehalten werden sowie gleichlautende Resolutionen an die örtlichen Verwaltungen abgefaßt werden, die im Anschluß an die Gebete ihr übergeben werden sollten.

17 moslemische Abgeordnete des Parlaments des Unionsstaates Uttar Pradesh stellten am 6. Februar nun ebenfalls in einem 5-Punktekatalog den Anspruch nach der letztlichen Wiederherstellung des Status der Moschee vor dem 23. Dezember 1949 auf (1. Reparatur der Moschee; 2. Bestrafung der VHP-Agitatoren; 3. Beendigung des Hindu-Gottesdienstes; 4. Durchführung von moslemischen Gebeten; 5. Übergabe des Eigentums an die Moslems). Damit war die extreme Forderung auf Seiten der Moslems formuliert.

41 moslemische Abgeordnete der Lok Sabha und Rajya Sabha gingen in ihrem Brief an den Premierminister Indiens vom 3. März

nicht so weit. Sie forderten ihn zwar auf, Maßnahmen für eine Rückgabe der Babri-Moschee zu treffen. Aber sie stellten die Autorität des Gerichts dabei nicht in Frage. In ihrem Brief zielten sie zunächst nur auf die Wiederherstellung des Status quo ante vom 31. Januar 1986. Die im Gericht schwebenden Verfahren zur Babri-Moschee sollten dann innerhalb eines Zeitraums von sechs Monaten abgeschlossen werden können.

Zu einem Zentrum des Protests wurde die "Aligarh Muslim University". Ihre Studenten führten am 7. Februar einen Protesttag durch. In einer Resolution brachten sie die Ereignisse von Ayodhya mit dem Fall der Shah Bano in Verbindung und forderten die Herstellung des "Status quo ante. ...(Um) Einmischungen in das moslemische Zivilgesetz (zu verhindern, soll) der Artikel 44 der Verfassung (Einheitliches Zivilgesetz- M. S.) gestrichen werden" (AMU).

Am 14. Februar standen Teile der moslemischen Oberschicht mit den Geschehnissen um die Jama-Masjid von Delhi den Aktivitäten der VHP in nichts nach. In Delhi waren für eine Mobilisierung der Massen Wandposter angebracht worden. Auf denen war u. a. zu lesen: "Mußten sich früher die Moslems über ihr Leben und ihr Eigentum Gedanken machen, so ist es jetzt der Schutz ihrer Religion. (Auf einem Poster war von einer bereits) erfolgten Zerstörung der Babri-Moschee und der Errichtung eines Tempels an deren Stelle (die Rede)" (Provocative Poster ...). Nach dem Freitagsgebet blockierten Protestierende die Straßen in der Nähe der Jama-Masjid. Der Generalsekretär der VHP Delhis berichtete von "angezündeten Hindu-Geschäften, zerbrochenen Fensterscheiben und der Zerstörung parkender Autos" (Sharma, B. L.).

Die Aktivitäten seitens der Moslems zur Frage der Babri-Moschee wurden erstmalig auf dem Treffen der "Mushawarat" am 24. Februar mit der Bildung eines Unterkomitees institutionalisiert. Dieses "Central Committee for the Restoration of Babari Masjid" setzte sich aus sieben Vertretern u. a. des

AIMPLB und der JIH zusammen. Sein Vorsitzender wurde Shahabuddin. Er selbst besaß keinen lokalen Rückhalt unter den Moslems. Das Komitee erkannte die Bildung eines weiteren Komitees für Uttar Pradesh an. In der von der AIMMM verabschiedeten Resolution wurde zu einer "friedlichen Agitation mit Zurückhaltung und Würde und mit angemessener Wachsamkeit gegenüber Provokateuren" (AIMMM 1986b) aufgerufen.

2.3.3. Die Jahre von 1986 bis 1988: Periode "kompentativer Religiösität"

Der Zeitabschnitt zwischen dem Frühjahr 1986 und dem Herbst 1988 wurde von dem damaligen Staatsminister für Inneres auch als eine Periode "kompentativer Religiösität" (Chidambaram 1989b, 139) bezeichnet. Diese Aussage spiegelt in gewisser Weise den Zustand der politischen Verhältnisse wider. Die Organisationen zum Problem der Babri-Moschee sowohl auf hinduistischer als auch moslemischer Seite waren gebildet. Beide Seiten hatten ihre Forderungen reklamiert. Sie bestanden im Kern darin, daß die "moslemische Partei" die Wiederherstellung der Moschee und die "hinduistische Partei" deren Beseitigung anstrebten. Beide Seiten bauten in dieser Zeit an einer landesweiten Erweiterung ihrer Unterstützung. Dabei kamen beiden die jeweilige Ausschließlichkeit der Position des anderen zu Hilfe. Eine Handlung der einen Partei zog eine Handlung der anderen Partei nach, ohne daß die eigentliche Ursache der jeweils neuen Kontroverse freizulegen war. Die Konfliktspirale war in Gang gesetzt. Ayodhya selbst wurde nicht zum Ort des Konflikts, da beide Seiten ihn mieden. Der Staat, der der letztliche Adressat der Agitation war, agierte begrenzt. Er nahm stattdessen, wie es in der Aussage Chidambarams zum Ausdruck kam, die Position eines Beobachters ein. Informationen über den Stand des in Gang gesetzten Kon-

flikts kamen nur sporadisch in die Öffentlichkeit und wurden nicht beachtet.

2.3.3.1. Die Bildung des BMMCC sowie die Planung eines Marsches von moslemischen Führern nach Ayodhya

Aufgrund der "ungelösten Situation, die durch die Besetzung der Babri-Moschee entstanden ist" (Shahabuddin 1986), rief das von dem "Mushawarat" gebildete Komitee am 5. November 1986 zu einer gesamtindischen Konferenz für den 21. und 22. Dezember zur Jama Masjid nach Delhi auf. Auf dieser wird das von Shahabuddin geleitete BMMCC gegründet. Es ist seitdem das Organ auf seiten der moslemischen Oberschicht, das deren Agitation instrumentalisiert. Die weitere Institutionalisierung der Agitation erfolgte durch Bildungen von "Action Committees" (Aktionskomitees) auf der Ebene der Unionsstaaten und Distrikte.

Die Resolution, die auf der Konferenz verabschiedet wurde, machte ein längerfristiges Problem des moslemischen Protests deutlich. Welcher Standpunkt soll in Bezug auf Verhandlungen und das gerichtliche Verfahren eingenommen werden? Als Hauptziel hatte sich nämlich das BMMCC folgendes gesetzt: "Die Moschee zurückzugewinnen, wie lang und hart der Kampf auch sein mag. (...) Die Heiligkeit der Babri-Moschee kann nicht Gegenstand der Verhandlungen sein. (...) Sie) ist unveräußerlich und ihre Wiederherstellung als Moschee ist eine unumgängliche Pflicht" (BMMCC 1986). Mit der Annahme dieses Passus zeigte die BMMCC eine ebenso kompromißlose Haltung wie ihr "Gegenpart" die VHP. Denn dieses Hauptziel engte den Rahmen der Verhandlungen, zu denen sie die "Regierung drängte" (BMMCC 1986), ein. Für das BMMCC konnte demnach Gegenstand

der Verhandlungen nur derjenige sein, wie es die Moschee wieder zurückerlangen kann. Das Führen von Verhandlungen auf der einen Seite und die Unverhandelbarkeit des Status der Babri-Moschee als Moschee auf der anderen Seite schlossen sich gegenseitig aus. Zwar plädierte das Komitee für eine "Beschleunigung" (BMMCC 1986) des gerichtlichen Verfahrens, aber unklar blieb, wie es sich im Falle einer negativen gerichtlichen Entscheidung verhalten soll. Diese genannten Punkte kennzeichneten den Grundkonflikt innerhalb der moslemischen Bewegung, und in den das BMMCC sie gedrängt hat, bis heute.

Der radikale Flügel innerhalb des BMMCC wurde u. a. durch solche Personen wie Muzaffar Hussain repräsentiert. Er soll während des Treffens folgendes gesagt haben: "Wir werden jeden Hindu-Tempel entlang des Weges (während des geplanten Marsches nach Ayodhya- M. S.) zerstören. Wenn die Moslems nicht ihre Babri-Moschee haben können, wie können dann die Hindus ihre Tempel behalten? ... (Ein anderer Redner:) Wenn unsere Regierung denkt, daß die kommunalistischen Unruhen uns geschwächt haben, dann sollte sie sich dessen bewußt sein, daß (sie uns in) Bangalore neue Kraft und Vitalität gegeben (haben). Wir sind jetzt von der Anzahl gesehen 220 Millionen, und die Regierung sollte mit unserer Stärke rechnen. Laßt Rajiv Gandhi sich die Situation vorstellen, wenn wir alle einen Marsch von der Jama Masjid zur Babri Masjid unternehmen werden" (-In: 'Babri Masjid' gangs ...).

Auf dem Treffen im Dezember 1986 wurden des weiteren zunächst eine Reihe von Aktionen vereinbart, die die hauptsächlichen Formen des Protests des BMMCC für die nächsten beiden Jahre darstellen werden. Die erste größere war der Aufruf an "die moslemische Gemeinde, an den Feiern zum Tag der Republik, dem 26. Januar 1987, nicht teilzunehmen bzw. sich ihnen nicht anzuschließen" (BMMCC 1986). Er verursachte eine heftige Diskussion, wurde er doch als Boykott aufgefaßt. Für VHP/RSS war es eine Bestätigung ihres Moslem-Bildes, das dadurch geprägt

ist, daß Moslems exklusiv sind und es auch immer bleiben werden: "Die moslemische Führung als solche fühlt sich nicht verpflichtet, das indische Rechts- oder Verfassungssystem zu ehren. Dies zeigt ein weit entwickeltes Stadium der moslemisch-kommunalistischen Konsolidierung, die bis auf die Zeit von 1937 bis 1947 zurückgeht, an" (Babari Zealots ...). Der Aufruf des BMMCC wurde schließlich am 23. Januar zurückgenommen.

Für den 1. Februar 1987, dem ersten Jahrestag der Öffnung der Babri-Moschee, setzte das BMMCC einen Generalstreik unter den Moslems an. Am 30. März 1987 fand die größte Massenkundgebung statt, die von dem Komitee zur Frage der Babri-Moschee bis heute jemals organisiert wurde. Zur ihr kamen rund 300.000 Menschen am "Boat Club" in New-Delhi zusammen.

Im Sommer 1988 erlangte die Ayodhya-Kontroverse einen weiteren Höhepunkt. Im Januar 1988 hatte sich der BMMCC entschlossen, die Planungen eines Marsch nach Ayodhya nun zu verwirklichen. In einem an den Innenminister Indiens übermittelten Brief hieß es dazu: "Unsere Angebote (...) fanden keine Erwiderung. Unsere (...) Agitationen (...) wurden völlig ignoriert. Unsere Bitten (...) blieben unausgeführt. (...) Die formalen Beteuerungen des Innenministers in der Lok Sabha vom Juli 1986 und August 1987 wurden zu einem toten Buchstaben reduziert. Das Unterkomitee des Kabinetts, das im April 1987 gebildet wurde, hat noch keine ernsthaften Untersuchungen über das Problem unternommen. (...) Unter diesen Umständen kam das Komitee zur Schlußfolgerung, daß der Moslem-Gemeinschaft keine andere Option übrig bleibt, als den Marsch nach Ayodhya, wie er von der 'All India Babari Masjid Conference' im Dezember 1986 zur Wiederherstellung ihres Gotteshauses, das sich jetzt in illegalem Besitz befindet, beschlossen worden war, durchzuführen. Das Komitee ruft daher alle 'Babari Masjid Action Committees' in den Unionsstaaten und -territorien und deren Distrikten dazu auf, die Registrierung der Freiwilligen für den Marsch als Priorität durchzuführen bzw.

zu intensivieren" (BMMCC 1988a). Gleichlautende Briefe wurden an den Premierminister, Rajiv Gandhi, und an die Führer aller politischen Parteien übermittelt.

Auf dem Treffen des BMMCC am 22. Mai 1988 wurde ein genauer Zeitplan der Kampagne festgelegt. Es war vorgesehen, daß die Führer des BMMCC am 12. August zunächst mit einem kleineren Marsch beginnen sollten, dem dann ein großer am 14. Oktober folgen sollte.: "Unbewaffnete Freiwillige, die in organisierten und identifizierbaren Gruppen zusammengefaßt werden, werden zu Fuß von einem Basislager aus (Lucknow oder Faizabad) mit der Absicht nach Ayodhya aufbrechen, in der Babari Masjid das Freitagsgebet abzuhalten, und damit die 'Section 144', falls in Kraft, und das existierende Verbot des Zutritts dieser Moschee für die Moslems zu verletzen. Wird ihr Marsch von der Regierung aufgehalten, so werden sie sich nicht auflösen, sondern die Festnahme herausfordern. Wenn sie angegriffen werden, werden sie nicht zurückschlagen. Wenn sie verhaftet werden, werden sie nicht um eine Freilassung auf Kautions bitten" (Shahabuddin 1988e).

Indirekt hatte bereits die Ayodhya-Kontroverse zu diesem Zeitpunkt die Ebene des parteipolitischen Interessenkonfliktes erreicht (Kapitel 3), denn Vertreter der BMMCC instrumentalisierten sie, um ihre Interessen über Parteien durchsetzen zu können. Der Imam der Jama Masjid, Syed Abdullah Bukhari, rief zu den im Juni 1988 stattgefundenen Nachwahlen auf, "die Kandidaten der regierenden Partei zu schlagen" (Bukhari 1988). Der Vorsitzende des BMMCC, Shahabuddin, war Mitglied der oppositionellen Janata Party. Bei ihm war von vornherein eine Trennung zwischen beiden Tätigkeiten kompliziert. Sein folgender Aufruf erschien angesichts dessen logisch: "Der Kongreß muß geschlagen werden. Heute ist es egal, wer gewinnt" (Shahabuddin 1988d). Nur unterstützte er damit auch Kandidaten der BJP, die wiederum eng mit der VHP liiert war.

Auf der Sitzung des BMMCC vom 21. Juli 1988 wurden die bereits getroffenen Entscheidungen bestätigt, und der Beginn des Marsches der Führer des BMMCC wurde für den 12. August, 9.00 Uhr festgelegt. Er sollte vom 6 km von Ayodhya entfernten Faizabad zur Babri-Moschee führen. Das BMMCC hatte sich jedoch zwischenzeitlich scharfer Kritik zu erwehren. Im Juni hatte der Mufti der Deoband-Schule eine "Fatwa" auf den Marsch ausgesprochen und ihn für unislamisch erklärt: "Bei dem vorgesehenen Marsch (...) ist das Leben vieler Moslems gefährdet. (...) Kein vernünftiger Mufti kann erlauben, daß auf diesem Weg das Blut der Moslems vergossen wird" (-In: Mall). Daß dies der Fall werden könnte, fand der Korrespondent der "TOI" während seiner Befragungen auf offener Straße heraus: "Frage: 'Aber ein Blutbad bringt keine Lösungen'. Antwort: 'Ja, aber es ist Aufgabe der Regierung, sich darüber klar zu werden'" (Mall). Das BMMCC beharrte darauf, daß sich der Marsch "im Rahmen der Verfassung (bewegt). ... Der Marsch nach Ayodhya ist weder ein Jihad (Heiliger Krieg- M. S.) noch ein Selbstmord. (...) Die beiden Märsche werden absolut friedlich sein, und jede Anstrengung wird unternommen werden, um vorsätzliche Provokationen von chauvinistischen Elementen zu zerschlagen" (BMMCC 1988c). Bis Ende Juli hatten sich bereits 100.000 Freiwillige für den Marsch registrieren lassen.

Nach der erklärten Bereitschaft des Innenministeriums vom 31. Juli, 4. August und 5. August, in der dritten Augustwoche den Prozeß von Verhandlungen einzuleiten, beschloß das zehnköpfige BMMCC am 8. August mehrheitlich, den Marsch zunächst um "vier Wochen zu verschieben" (BMMCC 1988d). Diese Entscheidung verursachte die Spaltung des BMMCC. Drei Mitglieder des BMMCC, der Shahi Imam der Jama Masjid von Delhi, S. A. Bukhari, Mohammed Azan Khan, MLA und Kovorsitzender der Komitees in UP sowie Zafaryab Jilani, Rechtsanwalt in Lucknow und ebenfalls Kovorsitzender des Komitees von UP, distanzierten sich von dem Beschluß des BMMCC. Sie bezeichneten diese Sit-

zung des BMMCC als "ungerechtfertigt" (Hardliners firm ...) und kündigten an, mit den Planungen zum Marsch fortzufahren (Ayodhya march ...).

Damit hatte sich die moslemische Bewegung der Babri-Moschee in zunächst zwei Gruppen gespalten. Eine war das BMMCC, das durch Shahabuddin repräsentiert wurde. Es wurde von solch bedeutenden Organisationen wie der JIH und dem AIMPLB unterstützt. Die andere Gruppe wurde durch den Imam der Jama Masjid Delhis und ehemalige Mitglieder des Komitees aus UP repräsentiert. Sie besuchten von August an keine Treffen des BMMCC und gründeten am 26. und 27. November 1988 in Delhi eine weitere Organisation, das AIBMAC. Ihr Einfluß war geringer. Sie nahmen zwar nicht mehr das Programm des Ayodhya-Marsches auf, erklärten aber, daß "wenn sie ein solches Programm jemals ankündigen sollten, sie es auch zu jedem Preis durchführen werden" (AIBMAC 1988).

Die Märsche wurden letztlich von niemandem mehr organisiert. Die Regierung machte deutlich, den Verhandlungsweg beschleunigen zu wollen. Auch eine andere Entscheidung der indischen Regierung hatte einen günstigen Einfluß auf das weitere Vorgehen der Babri-Bewegung. Am 5. Oktober 1988 wurde unmittelbar nach seinem Erscheinen in England der Vertrieb des Romans von Salman Rushdie "Die Satanischen Verse" in Indien verboten. Die Rushdie-Affäre, die mit dem Mordaufruf Khomeinis erst im Februar 1989 das Interesse der Öffentlichkeit Europas erregte, hatte ihren Ursprung in Indien. Sie war direkt mit dem Ayodhya-Problem verbunden. Shahabuddin begrüßte folglich das Verbot des Romans und verstand es als ein positives Zeichen seitens des Staates, auf die Forderungen der "Moslems" eingehen zu wollen.

Seitens der BMMCC war dieser Zeitabschnitt insofern bedeutsam, da es ihr gelang, eine Unterstützung unter den Moslems zu erlangen und die bisherige Übermacht der VHP "auszugleichen". Sie kam aus der Position der einseitigen

Defensive, in der sie sich bislang befunden hatte, heraus. Dies wird die BMMCC nie mehr erreichen. In ihrer Wirkung waren die Aktivitäten denen der VHP gleich. Sie lähmten den Staat und unterstützten die VHP bei ihrer Absicht, weitere Ausstrahlung unter ihrer Zielgruppe zu erlangen.

Seitens der Moslems wurden in dieser Zeit folgende Haltungen deutlich: Man war gewillt in Indien zu bleiben, und hatte daher nicht die Absicht, sich etwa nach Pakistan vertreiben zu lassen.: "Wir haben uns entschieden, in diesem Land zu leben und in diesem Land als Moslems zu sterben" (Sait, 129), sagte einer der bekanntesten Parlamentsabgeordneten. Die moslemischen Repräsentanten schätzten ein, daß die Situation für die 'Gemeinschaft' noch nie so lebensbedrohlich war wie derzeit. Das Indien der derzeitigen Regierung wurde mehr und mehr als hindu-faschistischer Staat mit Rajiv Gandhi als dessen oberster Vertreter beschrieben. Daher müsse seine Regierung beseitigt werden. Radikale Kräfte machten deutlich, daß man bereit war, das 'Recht' in die eigenen Hände zu nehmen. In Bezug auf die Babri-Moschee war die Einstellung unklar. Man erklärte sich einerseits bereit, die gerichtliche Entscheidung zu akzeptieren. Sollte diese jedoch nicht zugunsten der Moslems ausfallen, signalisierten Teile der moslemischen Oberschicht, daß sie dagegen Protest mobilisieren wollten. Man erwartete dann von der Regierung, daß sie eine dem Fall der Shah Bano ähnliche Sonderregelung trifft. Einige moslemische Vertreter erklärten, daß sie keinesfalls eine Zerstörung der Babri-Moschee zulassen würden, und 'eher würden Flüsse von Blut fließen'.

2.3.3.2. Das Programm der VHP

1986 setzte die VHP ihre Taktik der Organisation von Prozessionszügen (die sog. "Yatras") zur Mobilisierung der Massen und der Erhöhung ihres Bekanntheitsgrades weiter fort. Lt. ihrem Vizepräsidenten hatten sie zum Ziel, "die Hindus zu erwecken und zu einen. Die Hindus, die über ganz Indien verteilt sind, sollen ein Gefühl für einander entwickeln" (Scindia). Sie machte eine weitere Bemerkung, die verdeutlichte, daß es, wie sonst immer die VHP behauptete, indem sie Ayodhya mit Mekka verglich, eine besondere allverbindliche Heiligkeit dieses Ortes im Hinduismus nicht gibt, sondern daß Ayodhya erst durch ihre Kampagne diesen Stellenwert erlangt hat bzw. noch erlangen soll: "Die Massen sind sich nun der Tatsache bewußt, daß es so etwas wie 'Ramjanmabhoomi' (Geburtsstätte Ramas-M. S.) gibt" (Scindia).

Die VHP setzte im Frühjahr 1986 ihr "Ram Janaki Rath Yatra"-Programm fort, an deren Ende der Bau eines Tempels auf der Stelle, wo sich derzeit die Babri-Moschee befindet, stehen sollte. Erstmalig äußerte die VHP diese Absicht am 10. März 1986 in der Öffentlichkeit. Die "Yatra"-Züge erreichten in insgesamt 105 Tagen 3000 Orte in Uttar Pradesh und Bihar (Ramajanmabhumi should be restored ...). Sie bildeten in einer Reihe nordindischer Städte den Anlaß für eine gewalttätige Entladung lokaler Konflikte. Zunächst wurden sie daher auf Bitten der Administration unterbrochen. Die Wiederaufnahme der "Yatras", die für den 17. Juni 1986 angesetzt worden war, wurde dann jedoch von der Regierung 'im Interesse des kommunalen Friedens' verboten (-In: Muslim India. -New Delhi, IV(July 1986)43. -S. 330-331.). Die "Yatra"-Fahrzeuge der VHP blieben in Agra, Rajapur, Ayodhya und Delhi stationiert. Am 28. Juli 1986 stellte die VHP beim Obersten Gericht von UP den schriftlichen Antrag nach Aufhebung des Verbots. Doch während der nächsten 18 Monate scheiterte sie mit diesen

Bemühungen. Auch zu einem, wie geplant, erneuten Beginn der "Yatras" am 25. November 1987 kam es nicht.

Unklar ist, welchen Grad der Unterstützung die VHP bis zum Jahre 1988 objektiv errungen hatte. Aus verschiedenen Quellen sowie aus der Unkompliziertheit der Verhängung des Verbots des Programms der VHP läßt sich nur schließen, daß die VHP keinen großen Einfluß hatte. In einer 1987 veröffentlichten Abhandlung zur RSS/VHP/BJP hieß es z. B. noch: "Die VHP hatte bei der Zusammenführung der verschiedenen religiösen Hinduorganisationen nur einen begrenzten Erfolg und beim Aufbau eines gemeinsamen Lehrkorpus nahezu keinen" (Andersen/Damle, 133). Der Journalist Kachan Gupta berichtete von der Kundgebung, die die VHP am 25. November 1987 in Lucknow abhielt. Auf ihr bekräftigte die VHP ihren Willen, 'genau dort', wo die Babri-Moschee steht, 'einen Tempel zu errichten'. Die VHP machte deutlich, daß Verhandlungen nur die Erreichung dieses Ziels beinhalten können: "(Wenn dies nicht auf legalem Wege erreicht werden kann, so) werden wir Gewalt gebrauchen" (-In: Gupta, K. 1987). Aber Gupta schätzte insgesamt ein, daß noch "nicht genügend Leute dort waren, (die diesen Kampf hätten aufnehmen können)" (Gupta, K. 1987). Aus einer Publikation der VHP geht jedoch hervor, daß die RJMYS zumindest im Jahre 1987 bereits über ein Netzwerk (jeder Unionsstaat, jeder Distrikt) von Unterorganisationen verfügte, das das ganze Land umfaßte (-In: Hindu Sinharjana ...).

Die VHP aktivierte ihr Wirken jeweils zu den in den Wintermonaten stattfindenden religiösen Pilgerfesten in Ayodhya (z. B. Kundgebung am Geburtstag Ramas am 5. April 1987). Oberflächlich gesehen war die erneute Aufnahme der Kampagne der VHP im Herbst 1988 eine Reaktion auf den angekündigten Marsch der BMMCC nach Ayodhya. Auf einem eilig vom 2. bis 4. Juli 1988 nach Haridwar einberufenen Treffen der RJMYS wurden "Gegenmaßnahmen" angekündigt. Doch zunächst wurde in Haridwar klargestellt, daß der Rama-Tempel auf der angeblichen Geburtsstätte Ramas "kein gewöhnlicher Tempel ist, (und daher)

nicht irgendwo anders errichtet werden kann" (Decision to block ...). Damit hatte also dieses Treffen im Grunde nichts mit den Aktivitäten der BMMCC zu tun, sondern hatte zum Ziel, das eigene Programm weiter aufzubauen. Zur BMMCC ließ dann die RJMYS in Haridwar verlauten: "(Der Marsch der BMMCC ist) ein direkter Angriff auf die Hindu-Gesellschaft. (Sie) wird den Marsch zerschlagen. (...) Wenn (die Moslems) nicht mit solchen Attacken auf die religiösen Zentren der Hindus aufhören, wird es ihnen unmöglich sein, in Indien in Frieden zu leben" (-In: Decision to block ...). Der Mahant Aavidhyanath kündigte an, daß 10.000 Freiwillige der Bajrang Dal aus 13 Distrikten diesen Marsch am Ort seines Entstehens bereits aufhalten werden. Für den 14. Oktober 1988, dem Tag, an dem der "große Marsch" der BMMCC beginnen sollte, rief die VHP zum Generalstreik auf. Der Marsch fand letztlich nicht statt, aber an diesem Tag kam es in mehreren nordindischen Städten zu Gewaltausbrüchen.

2.3.4. 1989: Das Programm der VHP zur Grundsteinlegung eines Rama-Tempels in Ayodhya ("Ram Shila Puja"- und "Shilanyas"-Zeremonie)

2.3.4.1. Der Beschluß der VHP über die Durchführung des Programms

Zur selben Zeit, für die die BMMCC ihren Marsch nach Ayodhya plante, hielt die VHP eine sog. "Rama Mahayajna" ('Große Opferzeremonie für Rama') an den Ufern des Saryu-Flusses in Ayodhya ab. Dazu wurden u. a. auch an verschiedenen Ortseingängen Posten der Bajrang Dal aufgestellt, die Vertreter des BMMCC am Betreten Ayodhyas hindern sollten. In einer vier Tage andauernden Opferzeremonie, die nach vedischem Ritual abgehalten wurde, unterstrich die VHP ihre Absicht der Übernahme des Geländes der Babri-Moschee. Am letzten Tag wurden symbolisch fünf Ziegelsteine angebetet, die beim Bau des Rama-Tempels an der Stelle der Babri-Moschee Verwendung finden sollten. Dazu wurde ein heiliges Bad im Saryu-Fluß vollzogen.

Der ungefähre Termin der Grundsteinlegung des Rama-Tempels wurde auf einer Pressekonferenz am 24. Dezember 1988 von Mahant A. Nath und Ashok Singhal, dem Generalsekretär der VHP, erstmalig veröffentlicht. Demnach sollte diese Zeremonie im September-Oktober 1989 abgehalten werden. Das genaue Datum sollte auf der "Kumbh Mela" in Allahabad im Januar 1989 bekanntgegeben werden.

Zwei Umstände machte sich die VHP nun zunutze, um die Masseneffektivität ihres Programms zu erhöhen: Erstens wurden zu der "Kumbh Mela" Millionen Pilger erwartet, und zweitens mußten aufgrund des Ablaufs der damaligen Legislaturperiode bis Ende 1989 Wahlen zur Lok Sabha abgehalten werden.

-Die "Kumbh Mela"

Die "Kumbh Mela" ist ein alle drei Jahre abwechselnd in Haridwar, Allahabad, Ujjain und Nasik stattfindendes Pilgerfest. Sie bietet die seltene Möglichkeit, daß verschiedene hinduistische Schulen aufeinandertreffen, und daß einzelne Mönchsorden mit der einfachen Bevölkerung zusammenkommen. Den zeremoniellen Höhepunkt der "Mela" bildet das heilige Bad im Fluß.

Das für heilig gehaltene Bad kann ganzjährig und an verschiedenen Orten Indiens durchgeführt werden. "Tirthas" (Pilgerorte) sind jene Plätze, wo ein Fluß überquert werden kann. Denn es wird behauptet, daß "der Quell der Flüsse im Himmel liegt, die dann vertikal vom Himmlischen See des heiligen Wassers hinunter in die Atmosphäre und weiter auf die Erde fließen" (Veer 1989, 2). Hier kann man also das Göttliche erfahren, "ein Ort, wo der Himmel die Erde berührt" (-In: Veer 1989, 2). Allahabad und Ayodhya sind solche Plätze, an denen sich der Pilger durch ein Bad von allen Formen der Unreinheit befreien kann.

Allahabad (Prayag) ist für manchen Hindu der heiligste Ort, der "König der Pilgerorte" (-In: Bedi, 111). Hier fließen am Triveni oder Sangam drei Flüsse zusammen, die Ganga, die Yamuna und die mythische, aber verschollene Sarasvati. Ein Bad an dieser Stelle ist immer voller Verheißung. Doch ist ein Bad während "Kumbh Mela" gleichbedeutend mit 10 Millionen Bädern oder dem Besuch von 3.010.000 anderen Pilgerzentren (Bedi, 111). Es wäscht alle Sünden der unzähligen vergangenen Leben weg. Jedes Haar, das während der Mela geschoren wird, soll dessen Besitzer von 10.000 Wiedergeburten befreien. Diese "Kumbh Mela" findet nur zu einer bestimmten, alle 12 Jahre wiederkehrenden Sternkonstellation statt: Jupiter tritt in den Widder ein, Sonne und Mond sind im Steinbock. Der eigentliche Ursprung der "Kumbh Mela" verliert sich in Mythen, und soll hier nicht weiter interessieren.

Die "Kumbh Mela" von Allahabad gilt als das größte Zusammentreffen von Menschen in der Welt überhaupt. Aber wieviel Pilger 1989 nach Allahabad kamen, war nicht genau zu ermitteln. Die Angaben variierten zwischen 4 und 15 Millionen.

Während der "Kumbh Mela", die insgesamt den Zeitraum vom 14. Januar bis 6. März 1989 umfaßte, fand vom 29.-31. Januar das "3. Dharma Sansad" statt, die von der VHP organisiert wurde (siehe auch 2. 4. 1. 4.). Hier wurde endgültig der Beschluß zum Bau eines Rama-Tempels auf dem Gelände in Ayodhya, auf dem sich derzeit die Babri-Moschee befindet, getroffen. Die populäre Losung, die diesen Sachverhalt zum Ausdruck bringt, lautet: "Mandir vahin banaenge" ('Genau dort wird der Tempel gebaut'), d. h. das Sanctum Sanctorum des geplanten Tempels soll sich dort befinden, wo derzeit in der Babri-Moschee die Bildnisse von Rama und Sita stehen. Die Grundsteinlegung für diesen Bau ("Shilanyas"-Zeremonie) wurde auf den 9. November 1989 festgelegt.

Die VHP setzte damit eindeutig auf die Politisierung ihres Programms: "Es liegt an der Regierung, Wege und Mittel zu finden, die Geburtsstätte Ramas vor diesem Tag an den 'Sri Rama Janma Bhumi Trust' zu übergeben, entweder auf dem gerichtlichen oder einem anderen Wege. Oder sie wird der organisierten Macht der Hindu-Heiligen und der Aussicht, in den nächsten allgemeinen Wahlen, die bald sind, die Hindu-Stimmen zu verlieren, gegenüber stehen" (Nandan). Swami Chinmayananda, einer der Gründer der VHP, hatte dies bereits ein Jahr zuvor angekündigt: "Wir Hindus sind es, die entscheiden werden, wer über uns herrschen soll" (-In: Gupta, K. 1987).

Von dem "3. Dharma Sansad" an arbeitete die VHP zielstrebig an der Verwirklichung ihres Vorhabens. BMMCC und AIBMAC hatten auf die Entwicklungen keinen Einfluß mehr. Sie be

schränkten sich auf die Veröffentlichungen von Appellen an die VHP, ihre Pläne abzusagen.

2.3.4.2. Das "Ram Shila Puja"- und "Shilanyas"-Programm

Zwei Wochen vor dem Beginn des "Ram Shila Puja"-Programms hatten auf einem als "historisch" (-In: Hindu Sinharjana ...) bezeichneten Umzug durch Delhi 1850 Sadhus (Mönche) dieses Programm der VHP unterstützt. Diese "Dharma-Yatra" endete am 22. September 1989 mit einer Kundgebung am "Boat Club" von New-Delhi, zu der mehrere hunderttausend Zuhörer kamen. Ein riesiges Bild vom zu bauenden Rama-Tempel, das hinter dem Kundgebungspodest angebracht worden war, überbrachte eine klare Botschaft. Die genaueren Planungen zu diesem Programm gingen auf Treffen der VHP zurück, die am 29. bis 31. März in Delhi, am 27. und 28. Mai in Haridwar und am 13. Juli 1989 in Ayodhya stattgefunden hatten.

Zum "Ram Shila Puja"-Programm war es nun vorgesehen, aus allen indischen Gemeinden Ziegelsteine, die beim Bau des Tempels Verwendung finden sollten, auf Umzügen nach Ayodhya zu schicken. Kurz bevor dieses Programm begann, fand am 27. September 1989 in Lucknow ein Treffen zwischen Verantwortlichen der VHP und dem Innenminister Indiens, Buta Singh, statt. Danach gestattete die Regierung dessen Durchführung. Die VHP erklärte sich im Gegenzug bereit, mit den jeweiligen Behörden, durch deren Distrikt die Umzüge verlaufen, zusammenzuarbeiten und den Status quo in Ayodhya selbst zu bewahren (siehe auch 4. 1. 4. 2.).

Am 30. September begann die VHP nun dasjenige Programm, dessen Endpunkt die Grundsteinlegung des neuen Tempels in Ayodhya am 9. November bildete. Es war in seiner Organisation einzigartig. Zu seiner Durchführung kam der VHP das während

der vorherigen Jahre aufgebaute Netzwerk zugute. Die VHP hatte bereits ihre landesweite Organisation in etwa 650.000 Einheiten aufgeteilt, wobei eine Einheit jeweils eine Bevölkerungsgröße von 100.000 umfaßte. Diese, die sog. "Prakhandas", wurden zum "Ram Shila"-Programm weiter in die "Khandas" (je 10.000 Einwohner) und die "Upakhandas" (je 2.000 Einwohner) unterteilt. Damit sollten durch das Programm alle Städte und 300.000 Dörfer Indiens erfaßt werden können. Insgesamt wurden 346.128 "Upakhandas" gebildet. Die 3.820 Leiter des Programms wurden in 213 Orten in einem insgesamt fünf Monate andauernden Ausbildungskurs für eine erfolgreiche Durchführung des Vorhabens geschult. 1.200 religiöse Führer wurden dazu zusätzlich mobilisiert, um gerade die Landbevölkerung (70 % der Gesamtbevölkerung) zu erreichen. Verschiedene Journalisten berichteten, daß dabei die VHP-Funktionäre oftmals wirklich noch agitieren mußten. Vielen war das Programm der VHP oder "die Geburtsstätte Ramas" in Ayodhya nicht bekannt (Tepid response ..., 'Ram rajya' ...).

In jeder "Upakhanda" sollte eine "Rama Shila Poja"-Zeremonie abgehalten werden. Während dieser wurden gewöhnlich fünf Ziegelsteine, die für den Tempel in Ayodhya bestimmt waren, angebetet. In jedem Ziegelstein waren die Worte "Shri Ram" eingebraunt. Zunächst wurde davon ausgegangen, daß jeder Teilnehmer dieser Zeremonie 1,25 Rupien für den Tempelbau spenden sollte. Später sollte dieser Betrag wenigstens von jedem Haushalt aufgebracht werden. Von dieser "Puja" ausgehend wurden die Ziegelsteine mit denen anderer Zeremonien in einem Block zusammengefaßt. Hier fand ein drei bis fünf Tage langes "Shri Ram Mahayajna" ('Großes Opfer für Ram') statt (insgesamt an 4.251 Stellen). Von diesen Bezirkszentren aus setzten sich die Züge in Richtung Ayodhya in Bewegung. In der Hauptstadt Indiens, Delhi, z. B. gab es 3.812 Stellen an denen eine "Shila Puja" abgehalten wurde. Deren Zug mit Ziegelsteinen ("Shila Yatra") verließ mit denen von Haryana am 4. November die Stadt in Richtung Ayodhya. Insgesamt sollen an

297.705 "Pujas" 109 Millionen Menschen teilgenommen haben und eine Summe von 82 Mill. Rupien (damals etwa 7 Mill. DM) aufgebracht worden sein (Bhagwat 1990b).

Die quer durch das Land ziehenden "Shila-Yatras" hatten in einer Reihe sensibler Gebiete Rückwirkungen auf die lokalen Verhältnisse. Auch in Orte, die bislang frei von Spannungen waren, wurden durch ein aggressives Verhalten der Teilnehmer der "Yatra" Unruhe gebracht. In 55 Orten brach innerhalb der Monate Oktober und November offene Gewalt aus. Die bislang schwersten Unruhen seit Erlangung der Unabhängigkeit ereigneten sich am 24. Oktober in Bhagalpur (Bihar), als eine "Yatra" der VHP durch einen mehrheitlich von Moslems bewohnten Ortsteil kam. Inoffiziellen Angaben zufolge starben 1.000 Menschen. 90 % von ihnen waren Moslems (PUDR). Die VHP geriet für eine Fortführung der Kampagne unter Bedrängnis. Sie erklärte sich aber zu einer Verringerung der Teilnehmerzahl an der "Shilanyas"-Zeremonie bereit. Bis zur ersten Novemberwoche gelangten 150.000 Ziegelsteine nach Ayodhya. Auch über die im Ausland lebenden Inder, die mit der VHP liiert waren, wurden Ziegelsteine geschickt.

Die VHP-Funktionäre markierten am 2. November jene Stelle 60 m vor der Babri-Moschee in Ayodhya, auf der die Grundsteinlegung ("Shilanyas") erfolgen sollte mit einer safranfarbenen "OM"-Fahne. Hier sollte sich das Eingangstor (sog. "Singh-Dvar") zum Tempel befinden. Die Stelle gehörte jedoch zu jenem Gebiet, das vom Gericht als "strittig" deklariert worden war. Daraufhin fanden eine Reihe eilig anberaumter Gespräche zwischen Regierung und VHP statt. Die VHP machte deutlich, daß sie bereit ist, "ins Gefängnis" (Singhal 1990, 12) zu gehen, und "weder einer Änderung des Tags noch der Stelle" (Dixit) einwilligen wird. Ein anderer VHP-Funktionär aus Bombay gab auf die Frage, ob die für den 9. November angesetzte Zeremonie verschoben werden könne, zur Antwort: "Man muß handeln, wenn das Eisen heiß ist, oder überhaupt nicht. Einige Tage entscheiden die Zukunft einer ganzen Nation, an

dem sie in einem Sprung weiterkommt. Der 9. November ist solch ein Tag. Die Stimmung der Hindus ist an einen Punkt gekommen, daß, wenn wir jetzt nicht unser Versprechen vom 9. November einlösen, wir Jahre brauchen werden, um diese Stimmung wieder zu beleben" (-In: Punwani). Die Regierung erklärte schließlich nur das gesamte Grundstück, auf dem sich die Stelle befand, für "strittig" nicht aber die Stelle selbst (siehe: 4. 1. 4. 2).

Am 9. November, 9.30 Uhr begann die Zeremonie mit einer "Bhumi Puja" (Anbetung der Erde der vorgesehenen Stelle). Die gesamte Zeremonie dauerte bis zum nächsten Tag, 13.35 Uhr an. Während dessen wurde ein 2,13m x 2,13m großes und 2,13 m tiefes Loch ausgehoben. Zu denen, die den ersten Spatenstich tätigten, gehörte der Vorsitzende der RJMYS, Mahant Aavidyananth. Dabei erklärte er: "Dies ist nicht nur der Grundstein für den 'Ram Janambhumi'-Tempel, sondern es ist auch der Grundstein des Reichs der Hindus, das wir nun errichten" (-In: Foundation of ...). Der erste Ziegelstein des Tempels wurde von einem Unberührbaren aus Bihar in das Erdloch gelegt. An der Zeremonie selbst waren nur 1.000 Personen anwesend. Weitere Aktivisten der VHP und "Bajrang Dal" hielten sich in Lagern vor der Stadt auf und verfolgten die Ereignisse an der Moschee über Bildschirme.

Am 11. November marschierten angeführt von Ashok Singhal mehrere Sadhus (Mönche) in Richtung der Babri-Moschee, um mit den Bauarbeiten für den Tempel zu beginnen. Bereits zuvor hatte einer von ihnen, Vamdev Ji Maharaj, erklärt, daß sie "sich friedlich verhalten werden. Sogar wenn wir aufgehalten werden sollten, werden wir keinen Anlaß zu Gewalt geben. Falls keine Weisheit über die Regierung hereinbrechen sollte, und sie den Bau des Tempels verhindern sollte, so wird unser Kampf weiter gehen. Sein Beginn wird zur rechten Zeit entschieden werden" (-In: Shukla). Somit war dieser Akt eher symbolischer Natur, da die VHP über den Bau selbst noch nicht entschieden hatte. Die Regierung gestattete weiteres nicht,

und die Sadhus zogen sich zurück. Es wurde vereinbart, erst im Januar 1990 wieder zusammen zu kommen.

2.3.5. 1990: Die "Kar Seva" für den Rama-Tempel

2.3.5.1. Die Entscheidungsfindung über den Baubeginn des Tempels

Die dreitägige "Sant Sammelan" der VHP, die am 26. Januar 1990 in Allahabad begann, setzte zunächst den 14. Februar als Termin des Baubeginns fest. Daran sollte aus jedem Dorf, wo eine "Shila Puja"-Zeremonie stattgefunden hatte, ein Vertreter nach Ayodhya kommen. Nun war erst nicht klar, was darunter zu verstehen war. Bedeutete es lediglich, daß mit den Bauarbeiten an der Stelle, wo die "Shilanyas"-Zeremonie stattfand, begonnen werden soll. Oder war nun das Ziel die Babri-Moschee selbst? Ashok Singhal, der Generalsekretär der VHP, erklärte in einer Pressekonferenz dazu deutlich: "(Die VHP hat den Moslems gesagt, daß sie sich für einen alternativen Standort der Babri-Moschee, die heute auf dem Land steht, wo der Rama-Tempel gebaut werden soll, zu entscheiden haben. Wenn sie das nicht machen, werden die VHP und die mit ihr verbundenen Organisationen am 14. Februar die Moschee auf eigene Verantwortung entfernen.) ...'Es ist nicht Hindu-Tradition, Gotteshäuser zu zerstören. Daher werden wir die Moschee von dort hochheben und mit Hingabe zu einer Stelle bringen, die von den moslemischen Führer ausgesucht worden ist'" (-In: VHP Ready ...). Gleichzeitig bekundete die VHP ihre Bereitschaft zu Gesprächen mit dem neugewählten Premierminister, V. P. Singh, der jedoch bis zu jenem Zeitpunkt nichts zu dieser Frage unternommen hatte. Es fand schließlich ein Treffen mit V. P. Singh statt, und auch die BJP-Führung

bat um eine Verschiebung des Vorhabens (BJP's mixed ...; BJP call ...; über den Inhalt der Verhandlungen und einen möglichen Kompromiß der VHP siehe: 4. 1. 5.). Die VHP entschied letztlich, am 9. Februar auf das Ansinnen V. P. Singhs einzugehen und die Planungen um vier Monate zu verschieben. Während dieser Zeit müsse "eine für sie positive Entscheidung getroffen werden" (-In: Temple construction ...). Gibt es diese nicht, so bleibt der "Hindu-Gesellschaft keine andere Option als die eines 'offenen Kampfes auf der nationalen Ebene'" (Singhal. -In: VHP ultimatum ...). Ein anderer Führer der VHP drückte die Entschlossenheit wie folgt aus: "Wenn notwendig, lassen wir uns verhaften und werden den Gewehrsalben mutig entgegentreten, aber wir werden solange nicht aufhören, bis unser Ziel erreicht ist" (-In: VHP to defy ...).

Nachdem die viermonatige Frist ohne ein Ergebnis abgelaufen war, wurde auf dem Treffen des "Kendriya Marg Darshak Mandal" der VHP vom 23. bis 24. Juni 1990 in Haridwar ein "nicht mehr verhandelbarer Termin" (Singhal.-In: Crucial period ...) bekanntgegeben. Dies war der 30. Oktober 1990.

2.3.5.2. Das ursprüngliche Gesamtprogramm zur "Kar Seva"

Die VHP entwickelte auf dem Treffen in Haridwar ein Gesamtprogramm, womit zur Durchführung der "Kar Seva" ('Bauarbeit') am 30. Oktober in Ayodhya eine größtmögliche Mobilisierung von Massen erreicht werden sollte. Der Termin wurde "gut" ausgewählt. An diesem Tag wurden aufgrund des "Deothani Ekadasi"-Festes Tausende Pilger in Ayodhya erwartet. Das Programm der VHP startete mit einer zentralen Veranstaltung in Vrindaban (Mathura), dem Geburtsort einer weiteren Verkörperung Vischnus, Shri Krishna. In der Zeit vom 1. bis 31. August wurden auf der Ebene der Unionsstaaten, Distrikte und Blöcke Komitees, die sog. "Shri Rama Kar Seva Samitis", gebildet, die Freiwillige für die "Aufbauarbeit" rekrutierten. Singhal nannte in Haridwar eine beabsichtigte Zahl von 500.000, die dann in Schichten von jeweils vier Stunden arbeiten sollten. Vom 31. August an wurden über das ganze Land verteilt "Shri Ram Kirtan Mandals" geschaffen, die Lobeshymnen auf Rama sangen. Früher als geplant, wurde am 1. September in Ayodhya die "Arani Manthan" abgehalten. Während einer Opferzeremonie entfachten Sadhus (Mönche) durch die Reibung zweier Holzstücke, so wie es in den vedischen Schriften aus vorzivilisatorischen Zeiten überliefert ist, ein Feuer. Dieses Feuer wurde "Rama Jyoti" ('Licht Ramas') genannt. Es sollte von Ayodhya aus bis zum Diwali-Fest am 19. Oktober, das gewöhnlich mit Lichtern begangen wird, in jedes Haus gelangen. Dazu starteten am 29. September, dem Tag des Dussehera-Festes, in 350 Orten Indiens "Vijay-Yatras" ('Siegeszüge'). Diese Züge, die unter der Leitung von Mönchen standen, führten das 'Licht Ramas' sowie ein Bildnis des beabsichtigten Tempel von Ayodhya mit sich. Bis zum 10. Oktober sollten sie alle 7.000 "Prakhandas" (Bevölkerung von 100.000) erreicht haben. Von dort aus sollte das 'Licht' weiterverteilt werden. Die "Kar Sevaks" (Freiwilligen) sollten nach dem Diwali-Fest in Richtung Ayodhya aufbrechen. Inwieweit das

Programm der Verbreitung des 'Lichtes Ramas' durchgeführt wurde, ist mir nicht bekannt. Denn zwei weitere Ereignisse lenkten die Aufmerksamkeit auf sich, und das "Rama Jyoti"-Programm ging im allgemeinen Chaos unter.

Vom 25. September an führte der Parteivorsitzende der BJP, L. K. Advani, einen "Rath Yatra"-Zug gen Ayodhya, womit die ursprüngliche Planung etwas durcheinander geriet. In Uttar Pradesh wurde die Durchführung der "Yatras" von der Administration untersagt. Des weiteren hatten Studenten zum Gedenken an diejenigen, die bei Selbstmorden während der "Anti-Mandal-Agitation" gestorben waren, dazu aufgerufen, in diesem Jahr ein "Schwarzes Diwali", d. h. ohne Lichter, zu begehen.

Am 30. Oktober kam es in Ayodhya zum Zusammenstoß zwischen den "Kar Sevaks" und dem Staat. Doch dies soll Gegenstand des Kapitels 4 sein.

2.4. Ayodhya und die Reinterpretation des Hinduismus

In diesem Abschnitt soll nun interessieren, wie die VHP den Hinduismus interpretiert. Worin unterscheidet sie sich also von anderen Hindu-Organisationen?

Zur Beantwortung dieser Fragestellung muß diese jedoch in zwei Teile geteilt werden: Erstens was stellen sich die VHP und ihre Mutterorganisation, die RSS, unter dem Begriff des Hinduismus vor. Und zweitens wie schlägt sich diese Definition in der Ayodhya-Kontroverse nieder.

2.4.1. Der Hinduismus der VHP

2.4.1.1. Golwalkars neue Idee vom Hinduismus

Golwalkar, die Hauptkraft, die hinter der Bildung der VHP stand, sah es als seine Aufgabe an, dem bislang praktizierten "passiven ... und nur reagierenden Hinduismus ... den positiven dynamischen ... und heroischen Hinduismus" (Golwalkar 1980, 121, 79, 78, 123) gegenüber zu stellen: "Lichter, ... Pilgerfahrten, die Verfolgung von religiösen Geboten, das Rezitieren von Hymnen, Gottesdienst und das Opfern von Blumen sowie das Baden in den verschiedenen heiligen Flüssen ... sind formale Methoden ... und der passive Aspekt der Frömmigkeit. ... Deren einziger Zweck es ist, persönlichen religiösen Verdienst zu erwerben" (Golwalkar 1980, 121). Er kritisierte die Menschen, die nur "in Zeiten der Schwierigkeiten Zuflucht bei Gott suchen" (Golwalkar 1980, 368) würden. Er hielt dies für ein Zeichen ihrer "Schwäche und Hilflosigkeit" (Golwalkar 1980, 376). Den Vertretern des kle-

rikalen Hinduismus warf er vor, in einem "Elfenbeinturm" (Golwalkar 1980, 663) zu sitzen, da oftmals die verschiedenen religiösen Schulen untereinander nichts voneinander wissen würden. Also: "Wir müssen diese perverse Mentalität unseres Volkes ändern" (Golwalkar 1980, 370).

Golwalkars Vision war die "eines perfekt organisierten Zustands (...) der Gesellschaft, in dem jedes Individuum in das Muster eines idealen Hindu-Menschseins geformt und zu einem lebendigen Glied des kollektiven Charakters der Gesellschaft geworden ist" (Golwalkar 1980, 88).

Das Leben der 'Großen Männer' in der indischen Geschichte sollte dazu inspirieren, "unserem Volk eine Haltung der Mannhaftigkeit und Anstrengung einzuimpfen: ... Den Willen zu siegen" (Golwalkar 1980, 370, 378). Für Golwalkar fand dies seinen Ausdruck in der "Anbetung der Siegreichen. (...) Der Held, der Meister der Situation wurde, (...) ist unser Ideal. (...) Für uns waren immer Gegenstand der Verehrung die erfolgreichen Menschenleben (...) und nicht die geschlagenen (Golwalkar 1980, 371-372).

Beim "dynamischen Aspekt der Frömmigkeit ... (bildete hierzu) das Mutterland den Gegenstand der Verehrung. (Und man war) bereit, (für es) Opfer zu leisten" (Golwalkar 1980, 121-122). Das Individuum soll das Leben als ein Opfer für die Gesellschaft, für das Mutterland begreifen.: "Was ist unser sva-dharma? Wir müssen unseren Teil mannhaft ausführen, selbst wenn diese Tat unangenehm ist, und wir müssen zu jeder Art des Opfers für das sva-dharma bereit sein, eingeschlossen die Selbstopferung, und wenn nötig auch den Tod. Unsere Pflicht muß ausgeführt werden" (Satyamitranand 1990, 13).

In der öffentlichen Diskussion wurden jene Hindus, die über diese Eigenschaften verfügen, auch als die 'wahren Hindus' seitens der VHP bezeichnet. Die anderen hingegen sind 'Pseudo-Hindus'. Diese Klassifizierung nimmt sogar solche Ausmaße an, daß ein Europäer, der von der Richtigkeit der

Aufgabe der VHP/RSS überzeugt ist, "ein besserer Hindu ist als so viele in Indien selbst, ... (auch wenn man nicht an die Hindu-Götter glaubt)" (Shah).

Golwalkars Idee wurde in den 80er Jahren dahingehend weiterentwickelt, daß dazu der Begriff des 'politischen Hindus' eingeführt wurde.: "Ein politischer Hindu muß nicht in Tempel gehen die Vedas oder die Puranas lesen oder zu Füßen der Shankaracharyas sitzen. Er braucht nicht die Gayatri-Mantra zu kennen oder Shlokas von alten Schriften zu rezitieren. Dies ist die Aufgabe der rituellen Hindus oder der Hindu-Gelehrten, (...) Für mich ist der politische Hindu ein moderner Hindu, der sich selbst als Erbe der Glorie dieses alten und heiligen Landes begreift, dessen kulturelle Wurzeln in dieser heiligen Erde sind" (Dubashi 1988).

2.4.1.2. Die neue Gottheit: "Bharat Mata" - Die 'Mutter Indien'

Die VHP verstand zunächst den Hinduismus als die lose Ansammlung aller in Indien entstandenen Ideen. Dazu gehören der Hinduismus im engeren Sinne genauso wie der Buddhismus, Jainismus und Sikhismus. Die Interpretation dieses Sachverhalts führt uns bereits zum Begriff des "Hindutva". Der Hinduismus wird hierbei vor allem in seiner Form des "Sanatan Dharma", also als der 'Ewigen Religion', angesehen. Das "Sanatan Dharma" hat streng genommen kein Anfang und kein Ende. Jedoch hat es sich auf Erden zu einer bestimmten Zeit manifestiert. Und dort wiederum zuerst in den Kategorien, die vom Hinduismus her bekannt sind. So war die Welt im eigentlichen Sinne zuallererst hinduistisch. Die Abschnitte der Evolution unseres Sonnensystems, beginnend mit dem Urknall, sind als die verschiedenen Inkarnationen Vishnus zu verstehen

(Modi). Und schließlich haben sich "Gott Rama und Gott Krishna dieses Land für Ihre Inkarnationen ausgewählt" (Samanaya Seva Trust). Gott kam also in Indien (bzw. auf dem südasiatischen Subkontinent) auf Erden, nachdem sie erschaffen war. Später entwickelten sich woanders auch das Christentum und der Islam.

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich, daß "die indische Erde einzigartig ist" (Samanaya Seva Trust). Indien, und all das was hier entstanden ist, hat eine besondere Bedeutung für die Weltgeschichte. Der Gedanke daran ist das erste und grundlegendste gemeinschaftsbildende Element. Dieses Indien ist also ein "heiliges Land". Dazu zählen die heutigen Staaten Indien, Pakistan, Bangladesh, Nepal, Sri Lanka, Bhutan und große Teile Burmas:

"Wir sind alle Kinder der 'Bharat Mata': eines Ortes, Gesellschaft, Menschheit und Kultur.

Dieses Land vom Himalaya bis zum Ozean ist eine Einheit: Unser Werden war von Beginn an mit der Schöpfung verwoben. Viele Ströme von Ideen, Idealen, Kulturen, Bekenntnissen sind ineinander verschmolzen, so wie die vielen Ströme der Mutter Ganga, um unsere einzigartige Kultur und nationale Souveränität hervorzubringen. Dies wuchs in einem Zeitraum vieler Jahrtausende. Tausende haben dazu beigetragen - durch Opfer, Hingabe, gründlicher Forschung, strenger Buße - Sie haben uns über Kasten- und Klassengrenzen hinweg zu Einheit und höchster Gelehrsamkeit geführt.

Wir sind eine große Nation mit einem reichen Erbe. Laßt uns alle stolz beschließen, unsere erhabene Würde zu bewahren".

So steht es auf einer Tafel, die in der Eingangshalle des "Bharat Mata Mandir" von Haridwar angebracht ist. Die Hinduismus-Interpretation der VHP hat zunächst einen starken nationalistischen Inhalt. Doch dabei bleibt sie nicht stehen, und sie gibt ihr eine universelle Bedeutung. Es kann sich jeder als "Hindu" bezeichnen, der diesen Grundsatz akzeptiert,

daß Indien ein Land mit besonderer, aus der Ewigkeit stammender, göttlicher Mission ist. Der Generalsekretär der RSS stellte diesen Umstand wie folgt dar, "wer immer sich mit diesem nationalen Lebensstrom identifiziert, ist ein Hindu ungeachtet seines Glaubensbekenntnisses" (Seshadri 1988, 11). Wie mir versichert wurde, kann formal dabei auch ein Christ an seinen Ritualen festhalten. Selbst ein Atheist kann sich zu dieser Gemeinschaft rechnen. Der Göttin "Bharat Mata" ist das andere wie die verschiedenen Rituale, Religionen etc. formal nachgeordnet. Der Hinduismus, d. h. hierbei das ordnende Prinzip des Dharmas, hat eine für die gesamte Erde zukunftsweisende Bedeutung. Doch dies ist ein theoretisches Konstrukt. Wenn jemand außerhalb Indiens erreicht werden soll, dann sind dies zunächst nur Intellektuelle. Die weitere Ausführung dieses Problems würde an dieser Stelle zu weit führen. Es schließt sich jedoch an dieser Stelle der Kreis der Interpretation: Die Erde war einmal hinduistisch, und sie wird es eines Tages wieder werden.

Die Hinduismus-Vorstellung der VHP ist am weitgehendsten im "Bharat Mata Mandir" von Haridwar institutionalisiert. Bereits auf ihrer Tagung im Jahre 1966 wurde zunächst "die Verehrung von drei Göttern der Hindu-Gesellschaft vorgeschlagen: der Kuh, des Ganga-Flusses und der Bharat Mata (das Mutterland Indien- M. S.)" (Unanswered Question). 1983 nahm die Göttin "Bharat Mata" erstmalig in Form eines ihr geweihten Tempels konkrete Gestalt an. Dieser Tempel, der u. a. auch von der damaligen Premierministerin, Indira Gandhi, eingeweiht wurde, wird seitdem von Swami Satyamitranand Giri geleitet. Der Tempel selbst ist sieben Etagen hoch. In der Eingangshalle steht die übergroße Göttin "Bharat Mata" ('Mutter Indien') und davor sind auf einer großen Landkarte alle Orte, die in der Mythologie der Epen u. ä. eine Rolle spielen, gekennzeichnet. Die unterste Etage "ist allen Söhnen und Töchtern der 'Bharat Mata' gewidmet, die ihr Leben für die patriotische Sache des Schutzes des 'Sanatan Dharma' und der

Glorie des Mutterlandes geopfert haben" (Samanaya Seva Trust). Dazu werden u. a. Mahatma Gandhi und Savarkar gerechnet. In vier Etagen wurden im Dreiviertelkreis jeweils hinter Glasvittrinen zu einer bestimmten Thematik die Statuen von bekannten Personen bzw. Gottheiten aufgestellt (in der zweiten: die Indische Frau; in der dritten: Heilige wie Buddha, der Dichter Tulsidas, der Begründer des Sikhismus, Guru Nanak, Swami Vivekananda usw.; in der fünften: die Muttergottheiten Durgas; in der sechsten: die Inkarnationen Vishnus). Die vierte Etage ist eine Versammlungshalle, an deren Wänden alle Weltreligionen durch Zeichnungen repräsentiert sind. Womit der universelle Anspruch des Hinduismus unterstrichen wird. Die siebente Etage gilt dem "Obersten Gott", hier Gott Shiva.

2.4.1.3. Das Hindu-Pantheon der VHP

"Bharat Mata" bildet also bei der VHP den ideellen Sammelplatz. Dabei lieferten die Zeremonien, die oben bereits beschrieben wurden, das Muster des Hinduismus, um an ihm teilhaben zu können. In den landesweiten Kampagnen standen dafür als Symbol die drei Elemente (1983: das Wasser (der Ganga), 1989: die Erde (in Form der Ziegelsteine), 1990: das Feuer ('Ramas')). Daneben wurden Opferzeremonien durchgeführt, während derer Mantren rezitiert wurden. Die neuen Mantren schafften ebenfalls die Möglichkeit eines breiten Sammelplatzes: "Wir Hindus sind eins". Alle weiteren Gottheiten des Hinduismus und Persönlichkeiten in der indischen Geschichte sind entweder ihre Verkörperung, oder sie opferten ihr Leben für sie. Sie sind die 'Großartigen Menschenleben', die nun 'Gegenstand der Verehrung' sein sollen und wovon weiter oben bereits die Rede war. Somit ist aus Sicht der VHP tatsächlich ein schneller Wechsel ihrer Kampagne zur 'Befreiung des Geburtsplatzes Krishnas' in Mathura, und auf dem sich wie in

Ayodhya derzeit eine Moschee befindet, sowie zur 'Gyan-Vapi-Moschee' in Benares denkbar. Und unter den Anhängern der VHP finden sich in der Tat, Vertreter verschiedener religiöser Schulen, so daß die Fragen des Pantheons und der religiösen Zeremonie bei der VHP also keine Rolle zu spielen scheint. Der Verhaltenskodex der VHP kann somit den Gläubigen, nachdem er an den anderen Zeremonien teilgenommen hat, zur "Anbetung seiner (persönlichen) Gottheit" (VHP 1985a, 8) anweisen. Die Gottheiten der VHP sind also in ein anderes und weitergehendes (Weltanschauungs-) System eingebunden, und der Einzelne ist nun gegenüber seiner bisher bekannten Gruppe Teil einer neuen Gemeinschaft. Somit können formal verschiedene Gottesvorstellungen harmonisiert werden. Rama wird z. B. nicht unbedingt von der VHP religiös gefaßt, sondern er wird als Nationalheld verstanden. Es ist dann also die Interpretation dieser oder jenen Gottheit, die einen neuen Sammelpunkt im Hinduismus unter dem Dach der VHP schafft. So könnten ebenfalls Krishna, Shiva zu 'glorreichen Nationalhelden' werden. Die VHP entgeht somit zu einem gewissen Grade einer einseitigen Betonung eines Gottes. Der Hinduismus der VHP ist nicht allein religiös zu fassen. Er bewegt sich innerhalb eines widersprüchlichen Zirkels. Einerseits ist die VHP formal offen für alles. Doch dieser Offenheit basiert auf dem Grundsatz der "Bharat Mata". Und sie wiederum begrenzt. Über "Bharat Mata" gibt es konkrete Vorstellungen, was die VHP durch die zeitweilige Hervorhebung bestimmter Aspekte der Götter und geschichtlichen Gestalten demonstrierte, wie z. B. dem Marathenherrscher Shivaji. Auch auf religiöser Ebene stieß die VHP auf Grenzen, und die 'Toleranz des Hinduismus' ging entgegen eigener Beteuerungen verloren. Denn in der Realität mußte sich die VHP bei ihrer auf die Massen ausgerichteten Kampagne auf Rama beschränken. Und in deren Bewußtsein, vor allem bei der ländlichen Bevölkerung, ist die elitäre Interpretation des Hinduismus der VHP nicht nachzuvollziehen. Rama ist auf religiöser Ebene eine Gottheit, die nicht für

jeden Hindu den gleichen Stellenwert hat (siehe 2. 4. 2.). Somit kann, wenn wir das Ayodhya-Programm der VHP betrachten, nur von einer eher kurz- als langfristigen Unterstützung ausgegangen werden.

2.4.1.4. Legitimität der VHP

Woraus entwickelte nun die VHP die Legitimität, für alle Hindus zu sprechen? Die VHP sicherte sich über verschiedene Kanäle die Unterstützung eines Teils des Klerus ("Dharmacharyas"). Wie ein Vizepräsident der BJP sagte: "Es ist die VHP die diesen Heiligen Legitimität und ein Forum gegeben hat. (Bisher) bestand ihr Publikum aus alten Männern und Frauen. Jetzt haben sie ein riesiges Publikum" (-In: Aiyar, S. A.). Den 'Dharmacharyas' kam mit dem Entstehen der VHP eine neue, bedeutende Aufgabe zu: Denn "in Zeiten, in denen die Herrscher selbst auf Abwege geraten, kontrollieren die Seher, Heiligen und 'Dharmacharyas' Staat und Gesellschaft. Sie allein halten Staat und Gesellschaft unter Disziplin" (Tulsiram). Was sie dafür zu tun hatten, beantwortete der Vizepräsident der BJP, K. R. Malkani: "Ein Sadhu ('Mönch') ist der beste politische Funktionär, den man finden kann. Er reist meilenweit umher, trifft eine große Anzahl von Menschen und kann von nahezu keiner Nahrung und Bekleidung leben. Vor allem aber, er wird nicht als ein politischer Rivale hervortreten" (-In: Aiyar, S. A.).

Die Präsenz der "Dharmacharyas" gab der VHP die Möglichkeit, ihr Handeln zu rechtfertigen. Und sie stellten auch ein Potential von Menschen dar, über die die VHP relativ schnell und zuverlässig verfügen konnte.

Zunächst hatte die VHP dazu den sog. "Marg Darshak Mandal" gebildet. Es sollte dem treuhänderischen Ausschuß der VHP

"von Zeit zu Zeit zu Fragen des Hindu-Denkens der Kultur und der Verhaltensregeln Ratschläge geben" (-In: Verma, x). Von dem Zeitpunkt, an dem sich die VHP entschloß, massenwirksam zu werden, reichte dieses Gremium nicht mehr aus. Der äußere Anlaß, um dieses Ziel zu verwirklichen, bildete hierbei nun deren Engagement um 'Ram Janmabhumi'. An den Schnittstellen dieser Kampagne in den Jahren 1984, 1985, 1989, 1991 und 1992 organisierte die VHP die sog. "Dharma Sansads" (Parlament des Dharmas).

Wie wirkte die VHP getreu ihres Ziels, alle Hindus vereinen zu wollen, weiterhin gemeinschaftsbildend?

Zunächst meldete sie mit ihrem Leitspruch, das sie in ihr Emblem aufgenommen hatte, ihren Anspruch an und versuchte damit das Handeln der Menschen in ihrem Sinne zu beeinflussen: "Dharmon Rakshati Rakshitach" (Derjenige, der das Dharma schützt, wird durch das Dharma geschützt). Und "die Ordnung des Dharmas gemäß den Belangen des modernen Zeitalter zu erläutern" (VHP 1985a), war das erklärte Ziel Nr. 1 der VHP. Was bedeutete das genau?

Zuerst gab sie eine Definition für einen Hindu. Ein Mensch wird zum Hindu durch ein 'vertrauensvolles, den Traditionen verpflichtetes, rechtes Handeln, egal welcher Herkunft auch immer' (-Aus: Tulsiram, ix). Dazu arbeitete die VHP seit ihrer Gründung an der Erstellung eines Verhaltenskodexes (Achar Samhita). Dieser wurde schließlich auf dem 1. Dharma Sansad, der im April 1984 in Delhi stattfand, angenommen. Darüber hinaus wandte sie sich mit einer Reihe von Resolutionen, die sie vornehmlich zu den "Dharma Sansads" verabschiedete an die Öffentlichkeit.

In der "Achar Samhita" wurden zu 12 Zielen, die sich die VHP gestellt hatte, Verhaltensregeln aufgegeben. Dazu zählten die Feiern, Zeremonien etc., die bereits oben erwähnt wurden. Deren zentraler Gedanke bildete die Einheit unter den Hindus ("Ekatmata"). Der Hindu sollte vor dem Sonnenaufgang

aufstehen, sein Gesicht gen Osten richten, sich mit Ganga-Wasser besprenkeln, und nachdem er dreimal die Silbe "Om" wiederholt hat, seine Gottheit anbeten. Des weiteren sollten u. a. Ausbildungszentren durchgeführt und Konversionen zu anderen Religionen verhindert werden. Die VHP propagierte die Einstellung von Mitgiftzahlungen und die 'Ausrottung des Gefühls der Unberührbarkeit'. Die Legitimität der Kastenordnung als solche wurde von ihr jedoch nicht bestritten. An die Politiker richtete sich die VHP in ihrem Ziel Nr. 12, wo "der Staat zum Schutz der Hindu-Interessen" (VHP 1985a) aufgefordert wurde. Dazu gehörten neben der Einführung von Sanskrit als Pflichtfach, der Befreiung von der Einkommenssteuer, der Beendigung der Einmischung des Staates in die Leitung von Klöstern und Tempeln, einem Verbot der Verspottung der Hindu-Kultur in Filmen auch solche Programmpunkte, die die VHP zwangsläufig in Konflikt mit der bestehenden Rechtsauffassung Indiens gebracht hätten. Hierunter war all das zu fassen, was die Frage des Minderheitenschutzes (d. h. Moslems) betraf. Auch die "Rückgabe" der Moscheen von Ayodhya, Benares und Mathura an die Hindus wurden hier zu einem Programmziel erklärt.

Am umfangreichsten waren bislang die Beschlüsse des "3. Dharma Sansads" im Januar 1989 in Allahabad. Auf ihm wurden insgesamt 10 Resolutionen verabschiedet. Darunter befanden sich fünf Regeln, die in Form jeweils einer Anweisung und eines Verbots abgefaßt wurden. Zusätzlich gab es zu jeder Regel Erläuterungen.: 1. Regel: Anweisung- Hindu-Erwachen; Verbot- ein selbstvergessenes und egoistisches Leben; 2. Regel: Anweisung- Hindu-Stärkung; Verbot- Unterschiede zwischen oben und unten, Unberührbarkeit sowie anderer Gefühle, die eine Stärkung der Hindus stören; 3. Regel: Anweisung- Anständiger Charakter der Hindus; Verbot- solche Unsitten wie Mitgift und Korruption; 4. Regel: Anweisung- Hindu-Schutz; Verbot- Gleichgültigkeit gegenüber der Tätigkeit Andersgläubiger; 5. Regel: Anweisung- Hinduisierung der Politik; Verbot-

Zerteilung (der Hindu-Gesellschaft in Kaste, Sprache und Region) durch die Politik, ausländische Einflüsse, Korruption (Sharma, R. P. a). Die Resolutionen wurden, wie immer das die Praxis bei der VHP ist, von einem Redner vorgestellt. Dann können andere ihre Meinung dazu sagen, ohne daß jedoch eine wirkliche Diskussion darüber stattfindet. Denn die Redner wollen sich nur noch gegenseitig in ihren Forderungen übertreffen. Die Resolutionen gelten per Akklamation durch den gemeinsamen Ruf der Silbe "Om" als angenommen.

Mit der Aufstellung des Achar Samhita sowie dieser Regeln praktizierte die VHP nun genau das, was sie an anderen Religionen kritisierte. Der Hinduismus wurde zu einer Gemeinschaft, die über einen Katechismus verfügte.

2.4.1.5. Das Selbstbild der VHP

Das Selbstbild der VHP ergibt aus ihrem Verständnis von Religion, wonach Religion ein "System von Anschauungen und einem ihm begleitenden Verhaltenskodex" (Elst 1991, x) ist. Hinduismus, und dies ist das Resultat seines jahrhundertelangen Assimilierungsprozesses, ist per se tolerant und säkular. Er kann daher überhaupt nicht fundamentalistisch werden. Indien ist deshalb auch nur eine Demokratie, weil die Mehrheit der Bevölkerung Hindus sind: "Wir hätten auch 'Bharat' (Indien-M. S.) (nach Erlangung der Unabhängigkeit) als ein 'Reich der Hindus' erklären können, aber großherzig, wie wir sind, gaben wir uns eine säkulare Verfassung" (Nandan, 2), lautete eine dieser Standarderklärungen.

Jedoch hat die dem Hinduismus angeborene Toleranz ihn auch im Angesicht seiner Feinde schwach gemacht. Im Grundverständnis der VHP sind die Hindus Bürger 2. Klasse im eigenen Land. Andere, wie z. B. die Moslems, würden aufgrund des ihnen

zugestandenen Minderheitenstatus zu viele Rechte erhalten. Jede Forderung, die sie haben, würde im Gegensatz zu den Hindus deshalb unverzüglich eingelöst werden. Die VHP verweist hierbei auf den Fall der Shah Bano und das Verbot der "Satanischen Verse". Moslems könnten stets auf die Solidarität der gesamten arabischen Welt bauen. Die Hindus hingegen haben nur sich selbst.

Dies würde die Notwendigkeit der "Hindu-Erneuerung" belegen, die, um sie stark zu machen, zur Einheit der Hindus führen müsse. Daß dies aber nicht leicht ist, beschrieb kein geringerer als Hedgewar, der Gründer der RSS, bereits in den 30er Jahren mit den Worten, daß "das Organisieren der Hindus genauso schwer sei wie das Einsammeln einer Gruppe von Fröschen" (-In: manthan. -New Delhi, VIII(1987)4. -S. 56). Doch es gibt keinen anderen Weg, denn Indien, bzw. wird hierbei der Hindi-Ausdruck 'Bharat' gebraucht, ist in "Gefahr" (Pandya).

In Indien wird in der allgemeinen Diskussion dieser Umstand, bei dem dieses 'Hindu-Bewußtsein' zum Aufbau einer 'Hindu-Gemeinschaft' reinterpretiert wird, auch als "Hindu Backlash" ('Hindu-Reaktion') bezeichnet. Die Standardschrift, die letztlich die Einleitung dieses 'Backlashs' signalisierte, erschien im Februar 1988 zuerst im Sprachrohr der RSS, dem "Organiser", und dann in mehreren gesonderten Drucken. Der Autor, der anonym blieb und sich mit der Stimme eines 'Zornigen Hindus' an die Öffentlichkeit wandte, zeichnet das Bild des "wahren Hindus", der nun aktiv wird:

"(...)Ja, gewiß bin ich zornig. Und ich habe allen Grund dazu, zornig zu sein. Und es nur recht für mich, so zu sein. Andernfalls wäre ich kein Mann.

Ja, zu lange habe ich die Beleidigungen erduldet. Schon immer war ich derjenige, der alles einstecken mußte. Und das auf allerlei Arten. Mein Volk wurde von den feindlich Gesinnten entführt. Meine Anzahl schrumpfte zusammen. Schließlich wurde

mein innig geliebtes Mutterland in Stücke gerissen. (... Afghanistan, die Nord-West-Grenzprovinz, Sind, Baluchistan, die Hälfte von Punjab, die Hälfte von Bengalen und ein Drittel von Kashmir ...)

Meine Tempel wurden geschändet, zerstört. Ihre heiligen Steine werden von den Aggressoren mit Füßen getreten. Meine Götter weinen. (...) Wenn ich meine Schmerzen ausspreche, verurteilt ihr vom säkularen Stamm mich, als eine Bedrohung unseres 'säkularen Friedens'. (...)

Aber was mich am meisten in Wut versetzt, ist der Betrug und die Heuchelei eures Stammes. Ihr bekommt meine Stimmen, aber hätschelt diejenigen, die mich angreifen. Wenn immer ich mich selbst gegen sie verteidige, prangert ihr mich als kommunalistisch an. Und wenn sie Alarm schlagen -wie falsch auch- haltet ihr das als ihr 'Minderheitenrecht' hoch. (...)

Für euch ist unser nationales Leben minus jedes Stückchen Hindu Säkularismus. In Kürze: ihr wollt, daß ich aufhöre, ich selbst zu sein. (...)

Ihr habt mich als einen 'Zornigen Hindu' verspottet. Dem gegenüber fasse ich es als ein Kompliment auf. Lange, zu lange lag ich in einem tiefen Koma. Ich sah nichts, ich hörte nichts, fühlte nichts - sogar als mein Mutterland aufgetrennt wurde. Aber all diese unablässigen Stöße haben mich schließlich aufgeweckt. Nun habe ich angefangen zu sehen, ich habe begonnen zu hören, ich habe begonnen zu verstehen, ich habe begonnen zu fühlen. (...) Ich werde den Herausforderungen nicht mehr davonlaufen; ich werde ihnen entgentreten.

Ihr nennt mich 'Zorniger Hindu', in Wirklichkeit macht mich das froh. Bislang war ich ein zorniger Landbesitzer oder ein zorniger Bauer, ein zorniger Arbeitgeber oder ein zorniger Arbeiter; oder ein zorniger Kannada, ein zorniger Marathe, ein zorniger Bengale; oder ein zorniger Jat, ein zorniger Harijan, ein zorniger Brahmane oder ein zorniger Rajput; oder ein zorniger Lingayat, ein zorniger Angehöriger des Arya

Samaj oder ein zorniger Jain; usw. Aber nun habt Ihr ein neues Wort geprägt 'Zorniger Hindu' - das sie alle umfaßt. Das zeigt, daß ich jetzt nach all diesen Jahrhunderten damit anfangen, als ein Ganzes - als ein Hindu - zu denken, zu fühlen und zu handeln. (...)

Mein Haus war geteilt. (...) Ich war zu gut für diese Welt der 'harten Wirklichkeiten'. (...) Ich wurde betrogen. Als Antwort für meine Hilfe, ändern ihre Gotteshäuser zu errichten, begannen sie, meine zu entheiligen und zu zerstören. (...)

Offen gesagt, bin ich mehr über mich selbst zornig als über andere. Zuvor haben mich andere in der Vergangenheit und jetzt nach Erlangung der Unabhängigkeit der Stamm der 'Säkularisten' zum Narren gehalten. (...)

Bevor ich abschließe, dränge ich Euch, der scharfsinnigen Warnung, die von einem bekannten Journalisten geäußert wurde, Beachtung zu schenken. Er sagte, 'Hindus brauchen viel Zeit, um zu handeln, aber wenn sie sich erheben, dann fängt sogar der Himalaya an zu erbeben. Und der Himalaya ist das Zuhause des zornigsten Hindus von allen - Gott Shiva'" ('Angry Hindu').

Was hier vorgenommen wurde, war genau die bereits von Golwalkar einst beschriebene Reinterpretation bestimmter Eigenschaften des Hinduismus und damit auch die seiner Anhänger. Diese Eigenschaften, wie z. B. Großzügigkeit und Toleranz, werden sonst als dessen Vorzug propagiert. Nun sind sie ein Ausdruck von Schwäche. Und die Hindus müssen mannhaft werden: "Mein Geist und mein Herz sind die eines Hindus, mein Leben ist das eines Hindus, meine Vorstellungen sind durch und durch, die eines Hindus. Ich bin Shankar's (Gott Shiva-M. S.) aufbrausender Zorn. Ich kann die Erde in Schutt und Asche legen. Ich bin der Klang der völligen Vernichtung, zu dem die furchtbare Ausrottung tanzt. Ich bin der unbefriedigte Durst Ranachandis (Göttin des Krieges-M. S.), Ich bin Durgas Lachen

des Wahnsinns, Ich bin Yamas Todesruf (Gott des Todes- M. S.), Ich bin der Rauch, der von der Verbrennungsstätte der Leichen aufsteigt. Der Zorn, der tief in mir brennt, wird die Welt in Brand stecken. (...)" ('Angry Hindu', 17; auch: Bhattacharya, 139).

2.4.1.6. Das Fremd- und Feindbild der VHP

Wie im oben lang zitierten Aufsatz ersichtlich wurde, ist das Selbstbild der VHP eng mit ihrem Fremd- und Feindbild verwoben. Es ergibt sich für die VHP ein "Wir", dem das "Andere" gegenübergestellt wird. Es gibt Autoren, die sogar meinen, daß die VHP ihren "Hinduismus selbst eher in Bezug 'zum anderen' definieren kann als autonom und auf der Grundlage eigener innerer Merkmale" (Das, A. N.). Nun habe ich bisher versucht zu zeigen, daß dem nicht unbedingt so ist. Aber an dieser Auffassung ist etwas dran. Hätte es nicht das Bild vom "Anderen" gegeben, so hätte die VHP zumindest nicht im Herbst 1990 eine solche Massenbasis erlangen können.

Versucht man zunächst das Fremd- und Feindbild der VHP zusammenzufassen, so zeigt sich ein etwas diffuses Bild. Beide sind nicht starr. Das Fremdbild kann zum Feindbild werden. Aber der Feind muß einem nicht fremd sein. Und der Fremde muß nicht zum Feind werden.

Theoretisch hat die VHP keine eng gefaßte Vorstellung von der Religion: "Religion (ist) ein sektierischer Glauben. (...) Das Dharma repräsentiert (hingegen) die ewig Gesetze des Lebens, die für alle Zeiten und Gegenden anwendbar sind" (Seshadri 1991, 1). Und genau damit schafft sich die VHP ihre Feinde. Denn all diejenigen, die das nicht anerkennen können, da es nur dem Weltbild einer kleinen Gruppe entspricht, sind ihre Feinde.

Bereits im "Angry Hindu" zeigten sich die eine Reihe von Merkmalen, durch die das "Gegenüber" gekennzeichnet ist: Es sind die säkularen Parteien und die parlamentarische Demokratie, die durch sie repräsentiert wird. Für die VHP ist das politische System gleichbedeutend mit dem Prinzip des "Teilens und Herrschens". Die Parteien würden ihr Mandat auf den "Vote Banks" aufbauen. Dabei wäre nicht die Leistung einer Partei entscheidend, sondern sie könne sich ihre Unterstützung beim Wähler durch den einfachen Appell an seine Kastenzugehörigkeit sichern. Dies würde aber die Hindu-Gesellschaft teilen und die Moslems, die die größte "Vote Bank" wäre, zu einer der einflußreichsten Gruppen machen. Dieser Status hätte ihnen aber nicht zuzukommen, da sie nur einen Bevölkerungsanteil von 11 % haben. Die 40jährige Demokratiegeschichte Indiens ist daher nur eine 40jährige Geschichte der Zugeständnisse an die Moslems und im Grunde genommen daher eine Geschichte der Herrschaft der Moslems. Die VHP verkehrt dann den Sinn der Demokratie, in dem sie meint, daß die Herrschaft der Mehrheit auf der Herrschaft der Hindus beruhen müsse, da diese 85 % der indischen Bevölkerung ausmachen. Worin der "Hindu-Zorn" besteht, machte die bekannteste Propagandistin der VHP, Sadhvi Ritambhara, deutlich. Sadhvi Ritambhara ist eine 25 Jahre alte Sanayasin. Ihr Guru ist Swami Parmanand vom "Akhand Param Dham Ashram" in Haridwar. Sie wurde durch eine Rede öffentlich bekannt. Diese Rede, die auf einer Audiokassette aufgezeichnet war und seit Oktober 1990 im ganzen Land zirkulierte und auf Agitationsveranstaltungen öffentlich vorgespielt wurde, verursachte wenig später deren Verbot durch die staatliche Administration. Die ganze Rede war darauf ausgerichtet, eine Zuspitzung der Ayodhya-Kampagne auf den 30. Oktober 1990 zu bewirken: "Der 30. Oktober wird euer Schicksal entscheiden. (...) Werft den Mantel der Feigheit und Impotenz fort. Lernt die Lieder über Mut und Kühnheit singen. (...) Eure Stärke wurde geteilt. Vereinigt euch über Kasten, Provinzen und Sprachen und zerbrecht diese

drei künstlichen Mauern. (...) Lieder über die Brüderschaft zwischen Hindus und Moslems wurden von Mahatma Gandhi gesungen. (...) Die beiden Kulturen sind genau entgegengesetzt. (...) Die Moslems, die ihre Religion höher achten als ihre Nation, sie können niemals Nationalisten sein" (BJP's Ramayan). Auf einem Flugblatt der VHP stand folgendes: "Sagt mit Stolz, daß wir Hindus sind! Verändert die Verfassung Indiens! Erinnerung Euch an 47! Indien wurde geteilt. Boykottiert die Moslems! (...)" (-In: BJP's Ramayan).

Was dies offenbarte, war die tiefe Abneigung der VHP gegen den Parlamentarismus. Ritambhara spannte in einem Interview dabei einen Bogen, der die letzten 44 Jahren umfaßte, (also als Indien unabhängig wurde), und 'rechnete' mit jenem Zeitraum ab: "Die Hindus wurden die letzten 44 Jahre unterdrückt. (...) Politiker machen (den Moslems) auf Schritt und Tritt Zugeständnisse, wohingegen die Zustimmung der Hindus als selbstverständlich angesehen wird" (-In: A star...). Dem Zuhörer wurde deutlich gemacht, daß nun die eigentliche Zeit für Indien anbrechen würde (also nicht der 15. August 1947): "Die Hindus sollen aller einer Meinung sein, dadurch macht Ihr Indien blühend" (-In: BJP's Ramayan). Die Moslems waren für die VHP also vor allem ein Mittel, um gegen die parlamentarische Demokratie vorgehen zu können. Somit erklärt sich auch das teilweise recht widersprüchliche Feindbild der VHP.

Andere Religionen in Indien (obwohl auch fremd) werden z. B. nicht unbedingt zum Gegner der Hindus (bzw. VHP) erklärt. Parsen und Juden sind, da ihre Anzahl zu gering ist, eine zu vernachlässigende Größe. Die Frage der Christen wird nur im Zusammenhang der mehrheitlich christlichen Gebiete im Nordosten Indiens Gegenstand der Propaganda. Sie werden ansonst, außer beim Besuch des Papstes in Indien im Jahre 1986, nicht ständig attackiert. Extremistische Sikhs hingegen werden, obwohl sie seit Jahren mit ihren Separationsbestrebungen im Punjab ständig Anlaß zu einer Feindschaft mit der VHP geben,

immer wieder von der VHP als "Teil der Hindu-Familie" umworben.

Es zeigte sich nun, daß auch im Falle der Moslems nicht immer eine Geradlinigkeit in der Agitation praktiziert wurde.: "In Wirklichkeit sind die mohammedanischen und christlichen Organisationen keine Gefahr. Wenn das Hindu Dharma zerstört/beschädigt wird, dann ist es meistens durch die Hände einer Handvoll Hindu-Verräter. (...) Solche Hindus interpretieren das Hindu Dharma, wie es ihrer persönlichen Laune von Zeit zu Zeit geziemt und schaffen schließlich Sekten und Gruppen innerhalb der Hindu-Gesellschaft und erlauben den Hindus niemals, vereint, integriert, stark und mächtig zu werden. (...) Dies sind die schlimmsten Feinde des Hindu-Dharmas" (Gasha, 128, 130).

In der Realität setzte die VHP ihre Propaganda jedoch mehr gegen die Moslems. Auch aus dem Grund, um ihre formale Offenheit gegenüber den Hindus nicht beeinträchtigen zu lassen.

Die Haltung der städtischen hinduistischen Mittel- und Oberschicht gegenüber den Moslems ist zunächst entscheidend durch ihre Anzahl geprägt. Insgesamt leben in Indien 120 Millionen Moslems. Damit ist Indien das Land mit der zweitgrößten moslemischen Bevölkerungszahl in der Welt. Zum "Problem" können aus Sicht dieser Hindu-Schichten die Moslems vor allem dort werden, wo ihre Konzentration stärker ist, das ist im Norden. Die Moslems stellen also eine nicht mehr zu übersehende Größe dar.

Darüber hinaus blieben aber die Moslems den hinduistischen Mittel- und Oberschichten vor und nach Erlangung der Unabhängigkeit stets fremd. Es herrscht gegenüber ihnen eine Reihe von Vorurteilen. In der Öffentlichkeit wird dieser Umstand auch durch den Begriff beschrieben, wenn von Zeit zu Zeit die Diskussion darum aufkommt, worin denn nun der "Geist der Moslems" bestehen würde. Hier nun ein Ergebnis eines solchen Versuchs:

"Sie (die Moslems) entwickelten einen gewissen Komplex und Zurückhaltung. Dies rührt aus ihrem Gefühl des Separatismus und der Gruppenisolation oder der zeitweiligen kommunalistischen Konflikte und Spannungen, die die Atmosphäre seit einer längeren Zeit vergiften, her. Unterdrückt und mutlos haben sie eine gewisse fatalistische Einstellung entwickelt und fühlen, daß nichts dafür getan werden kann, um ihr Schicksal zu verbessern; daß sie dazu verdammt sind, einfache Leute zu bleiben" (Singh, G.).

Es zeigte sich, daß diese Hindu-Schichten meist nichts über die Moslems wissen. Auf die Frage z. B., ob man einen Moslem kennen würde, erhält man oft zur Antwort "Nein" bzw. "Ja einen, und der war ganz nett". Dieser Sachverhalt wird allein schon durch einen Umstand begünstigt, der bereits bei G. Singh beschrieben wurde: Die Moslems leben größtenteils in ihren eigenen Stadtbezirken (Mohallas). Damit bleiben sie außerhalb des für jene Hindu-Schichten Erlebbaren. Im Zuge der erneuten Kontroverse um Rushdies "Satanische Verse" wurde u. a. von einem reichen Moslem berichtet, der jederzeit in eine andere Gegend Delhis ziehen könnte: "Aber für Mansoor Mumtaz ist das naheliegende undenkbar. Er ist ein Moslem. Das Ghetto ist ein Leib. Die Außenwelt die Ursache eines endlosen Traumas" (Banerjee).

Das in New Delhi ansässige "Indian Social Institute" veröffentlichte bereits vor Jahren eine Studie zu in Indien herrschenden Stereotypen und Vorurteilen, deren Existenz ich aus eigenem Erleben nur bestätigen kann.

Die Vorurteile der Hindus gegenüber den Moslems lauten wie folgt: "Indien ist tatsächlich eine Hindu Nation. Es wurde von den Moslems überfallen, und seitdem müssen die Hindus ständig gegen ihre moslemischen Unterdrücker kämpfen, die mit Gewalt Hindus zum Islam konvertierten, Hindu-Tempel zerstörten und Hindu-Frauen vergewaltigten. (...) Die indischen Moslems wollen nicht ein Teil des 'Hauptstroms' sein. Sie

sind nicht stolz auf 'unser' indisches Erbe, sie ziehen hingegen Pakistan vor und würden wahrscheinlich das Land sogar weiter noch aufspalten wollen. (...) Das moslemische Zivilgesetz gestattet die Polygamie und der Islam ist gegen Familienplanung, deshalb werden sich die Moslems schneller als die Hindus vermehren, und die Hindus werden zu einer Minderheit in ihrem eigenen Land. (...) Es sind die Moslems, die die kommunalistischen Unruhen beginnen und immer dort, wo sie eine Mehrheit sind. (...) Moslems sind schmutzige Leute, und sie leben in dreckigen Gegenden. In den Zeitungen steht immer wieder, daß die Verbrecher und Schmuggler Moslems sind, und niemand sonst" (Peroira).

Diese Vorurteile fußen auf einer Reihe von Tatsachen, die verzerrt widergespiegelt werden. Moslems weisen eine durchschnittlich höhere Rückständigkeit gegenüber den Hindus im sozio-ökonomischen -und Bildungsniveau auf. Dazu wurden bereits viele Studien durchgeführt (Gupta, Ir.; Saxena; Mistry). Auch am wirtschaftlichen Leben Indiens haben sie einen vergleichsweisen geringeren Anteil. In Shahabuddins Magazin "Muslim India" wurden dazu Zahlen veröffentlicht, aus denen hervorging, daß in den Direktorien der führenden 80 Privatunternehmen Indiens nur in neun je ein Moslem einen Posten inne hat (Muslim Directors ...). Die Frage des Bevölkerungswachstum, das bei den Moslems höher sein soll, wurde, zieht man die Hindus insgesamt als Vergleichsgröße hinzu, als eine Unwahrheit bloßgestellt. Jedoch ergibt sich dieses Bild dadurch, daß die Hindu-Mittelschichten ihr Niveau, wo bereits Zwei-Kind-Familie der Durchschnitt sind, in Bezug auf die Moslems setzen.

Die VHP kann bei ihrer Kampagne auf die hier oben beschriebenen Sachverhalte bauen. Das heißt aber nicht, daß beim Einzelnen das Fremde (hier also die Moslems) zum Feind werden muß. Nur bewirkte dies eine Gleichgültigkeit gegenüber der VHP-Kampagne im Herbst 1990. Selbst bei der VHP sind die Moslems nicht zwangsläufig Feinde. Teils auch aus dem Grund,

sie erreichen zu können, um sie dann zurück zur 'Hindu-Familie' zu holen. Die VHP versuchte dann meist darin einen Ausweg zu finden, indem sie nur die Mullahs, also die religiösen Führer, zur Zielscheibe ihres Angriffs machte. In der Realität der Agitation verwischt sich aber diese Unterscheidung und die Moslems wurden zum Hauptfeind. Ein ehemaliges Mitglied der RSS berichtete dazu: "Die RSS trichterte uns ein, jeden Moslem als eine Schlange zu betrachten, die getötet werden muß. (...) Die Moslems waren per Definition die Feinde der Hindus. (...) Ein 'festgesetzter Haß' auf die Moslems ist der Kern des Denkens der Jana Sangh zu allen Problemen, die die Beziehungen zwischen den Kommunen in Indien betreffen" (Dhooria, 7, 20, 27). Kennzeichnend waren dafür die anonymen Briefe, die der Vorsitzende des BMMCC, Shahabuddin, erhielt. Nun inwieweit sie selbst von der VHP kamen, ist nicht bekannt. Sie spiegeln aber die Stimmung wider, die in Indien in den letzten Jahren herrschte, und weshalb an dieser Stelle aus ihnen zitiert werden soll:

"Eigentlich müßt ihr alle abgeschlachtet und aus Indien verwiesen werden. Denkt nicht, daß die entarteten und angli- sierten Ideen einer verschwindend kleinen Minderheit, d. h. der Nehru-Familie und der mit ihr verbundenen Speichellecker des Kongresses, die Meinungen der Mehrheit des Volkes dieses Landes reflektieren. (...) Ihr werdet alle nicht nur unfähig sein, in Indien zu leben, sondern es wird auch kein 'Pakistan' übrigbleiben, wo ihr hingehen könnt. (...) Wir werden mit Gewalt 'Pakistan' wiedervereinigen. (...) Der Rest eures Volkes wird direkt nach Saudi-Arabien gehen. Wenn ihr in diesem Land in Frieden leben wollt, es ist noch Zeit. Indianisiert euch selbst, akzeptiert die alten Traditionen, Werte und Verhaltensregeln dieses Landes. Akzeptiert die Hindu-Gebräuche, Sprache, Kleidung usw. (...) Nehmt dies als eine Botschaft von 600 Millionen Hindus". ... "Als ihr Indien geteilt habt, da ihr nicht in Liebe hier bleiben konntet, und alle Hindus 'Kafirs' (etwa: Ungläubige, Heiden-M.S.) waren,

was macht all ihr Schweine noch hier? Verlaßt unser altes und großartiges Land. (...) Wir sind diejenigen, die an dem Grab des Islam schaufeln". ... "Wenig Leute innerhalb der Moslem-Gemeinde sind gescheit. 90 % der Moslems sind fanatisch. (...) Euer Volk ist in Indien (im Vergleich zu den anderen moslemischen Ländern) in einer weitaus besseren Situation". ... "Der Islam hat seine Basis nur im Kommunalismus und stellt darüber Theorien auf. Islam ist die einzige Religion in der Welt, die einem erzählt, die Angehörigen der anderen Religionen zu hassen. (...) Wir brauchen euch hier nicht, wo ihr auch seid, gibt es Haß und Gewalt." ... "Euer Prophet Mohammed war der Feind der Menschheit. (...) Ihr seid gut beraten, ihn zu verlassen und nicht als einen Propheten anzusehen. Der Koran ist das schlimmste Buch auf der Erde. Es lehrt Haß und was sonst noch nicht. Das Volk wird den moslemischen Glauben bald ablehnen. Eine Warnung an euch" (-In: Muslim India. -New Delhi, IV(1986)40, 41, 42, 45. -S. 167, 212, 266, 407).

Genauso wie das Selbstbild der VHP durch ihre formale Offenheit für alle Hindus nicht endgültig fixiert ist, so ist es auch ihr Feindbild in gewisser Weise nicht. So umwarb auch die VHP die Hilfe von Moslems (VHP seeks ...). Und der Vorsitzende der BJP, L. K. Advani, trat im Wahlkampf 1991 mit einer Rede auf, die im Grunde genommen allem widersprach, was er ein halbes Jahr zuvor selbst propagiert hatte: "Unser Kampf ist nicht gegen die Moslems Indiens gerichtet. Wenn jemand denkt, daß unsere moslemischen Brüder für Babars Missetaten büßen sollen, so denkt er falsch" (Advani 1991).

Wann nun das eine oder andere Element in dem Bild über den "Anderen" betont wird, ist nicht genau zu ermitteln. Die Übergänge sind teilweise fließend. Die Schlüssel zum Verständnis dessen bilden: a) die konkrete Absicht, die jeweils verfolgt wird b) welche Zielgruppe erreicht werden soll c) welche äußeren Rahmenbedingungen gegeben sind (etwa politisches Kräfteverhältnis).

Konkret greifbar wurde das Feindbild der VHP durch ihre Kampagne um die Beseitigung jener 3000 Moscheen, auf deren Stelle einmal Tempel gestanden haben sollen. Hauptzielscheibe bildeten jene Moscheen von Benares, Mathura und Ayodhya, wobei letztlich nur die Kampagne um die Babri-Moschee von Ayodhya konkrete Gestalt angenommen hat. Diese soll auf jeden Fall beseitigt werden. Wie auf diesem Weg dahin, Massen mobilisiert werden können, bildete das eigentliche Ziel der VHP. Mit Hilfe dessen war die VHP nun in der Lage, ihre Absichten, Selbst- und Feindbilder usw. zu institutionalisieren. Doch diese können sich unter bestimmten konkreten Umständen auch wandeln.

2.4.2. Die Verwirklichung des Konzepts der VHP in der Kampagne um die Babri-Moschee von Ayodhya

Die Ideologie der VHP bzw. das bislang beschriebene Ideenkonstrukt schlug sich real in ihrer um "die Befreiung des Geburtsortes Ramas in Ayodhya" geführten Kampagne nieder. Es gab neben der allgemeinen Rhetorik auch eine Ayodhya-spezifische. Dazu zählt all jene, die direkt zur Begründung dieser konkreten Kampagne herangezogen und gebraucht wurde. Die Symbolik, die hierbei verwendet wurde, entwickelte eine Eigendynamik und hatte sich so auch bis zu einem gewissen Grade verselbständigt.

2.4.2.1. Rama im Hindu-Pantheon und die Interpretation der VHP

Welche Stellung nun Rama im Hindu-Pantheon für die Masse real einnimmt, ist schwer nachzuvollziehen. Aber es war so, daß vor allem die Epen, und das Ramayana ist eines davon, den Hinduismus zu einer Massenreligion machten. Ernsthaftige Wissenschaftler datieren die Entstehung des Rama-Kultes jedoch erst auf das 14. Jahrhundert. Viele betonten immer wieder, daß die Rama-Verehrung größtenteils auf den Hindi-Gürtel (Nordindien) beschränkt geblieben ist (Mani; Ayodhya-aland...; Panikkar). Doch Rama kommt insgesamt schon eine gehobene Stellung zu. Dies zeigte sich u. a. in der Zeit der Ausstrahlung einer mehrteiligen verfilmten Fassung des "Ramayana" im indischen Fernsehen im Jahre 1988, während dessen das öffentliche Leben nahezu lahmgelegt war.

Annie Besant z. B., hielt bereits um die Jahrhundertwende Vorlesungen, in denen sie ausdrücklich Tugenden Ramas hervorhob: "Ramachandra steht zuoberst, der ideale Mann in jeder Beziehung des Lebens. ... Diese Tugenden (...) müssen wir heute in den Söhnen Indiens wiederherstellen" (Besant 1983, 10, 11-12). Im Bewußtsein der Massen ist er als ein idealer König, Staatsmann, sich sorgender Ehemann verhaftet. Er war der Held (das Gute), der gegen das Böse (Ravana) zu Felde zog, und es besiegte.

Nicht umsonst wird der ideale Staat mit seiner Herrschaft verbunden: dem Rama-Rajya (auch: Menon/Schokker). Ein Umstand, den die VHP bei ihrer Kampagne nutzen konnte, daß sie angeblich den "idealen Staat popularisieren" (Scindia) würde. Ein weiteres Beispiel, wie verwurzelt Rama ist, waren die letzten Worte Mahatma Gandhis, die "He Ram" lauteten.

Nun gibt es von der Rama-Legende eine Reihe von Interpretationen (Thapar). So ist z. B. in der südindischen Tradition Ravana nicht zwangsläufig die Verkörperung des Bösen schlechthin. Auch möchte ich hier nur kurz auf Ambedkars Schrift über Rama hinweisen, in der er von Rama genau alles Gegenteilige behauptete. Also: Rama war falsch, hinterlistig, faul und nicht der liebende Ehemann, für den ihn alle halten (Ambedkar 1987, 323-332). Jedenfalls wurde um die Veröffentlichung dessen im Jahre 1987 eine große öffentliche Kontroverse geführt. Im Zuge der Ayodhya-Kampagne war das nur verständlich, denn VHP versuchte, Rama und Ayodhya als die Quellen des Hinduismus überhaupt zu projizieren.

Interessant war, daß die VHP nun Rama hauptsächlich als einen solchen Helden interpretierte, wie es der Sarsanghachalak der RSS, Golwalkar, getan hatte. Bereits mindestens 20 Jahre vor der Ayodhya-Kampagne begriff er die Anbetung Ramas als eine Anbetung des 'Mutterlandes'. (Ritambhara:) "Zerstört den Tyrannen auf die selbe Art und Weise, wie Ravana bezwungen wurde. Zeigt keine Liebe. Dies ist der Befehl von Rama.

Verkündet es kühn der Welt, daß jeder, der sich gegen Rama stellt, kein Inder sein kann" (BJP's Ramayan). ('Guruji':) "Sri Rama ist unser Ideal, er, der mit der Kraft seines eigenen Mutes, Klugheit und Willensstärke so kraftvoll einen solchen Tyrannen wie Ravana bezwang. (...) Unser Objekt der Anbetung waren immer jene erfolgreichen Menschenleben. (...) Sri Rama, einer unser größten Ideale, ist ein lebendes Beispiel dieser Philosophie des Sieges. (...) Unser Volk sah Sri Ramachandra als Inkarnation von Vishnu an und hat ihn jahrhundertlang angebetet. Aber die meisten von uns taten dies nicht, um sich seine mannhaften Tugenden zu eigen zu machen und 'Rama' in uns selbst zu manifestieren. ... Diejenigen, die Rama nicht lieben, d. h. das Objekt der Anbetung, und als ein Hindernis auftreten, müssen zehn Millionen Male als ein Feind betrachtet werden, auch wenn sie uns möglicherweise lieb und teuer sind" (Golwalkar 1980, 366-379, 158). Innerhalb der Ayodhya-Bewegung wurde somit auch das in Indien übliche "Namaste" als Begrüßung abgeschafft und durch ein 'patriotisches' "Jai Shri Rama" ('Hoch lebe Shri Rama') ersetzt.

Ein Gedicht zeigte, wie die im vorhergehenden Abschnitt genannten Aspekte genau auf die Ayodhya-Kampagne angewandt wurden: "Wir schwören bei Rama, wir werden genau dort den Tempel bauen. Wer als Feind kommt, der wird im Nu ausradiert. Sri Ram ist unser erwählter Gott, der Sohn Deshraths. Es gibt keinen Zweifel daran, wir werden zuschlagen. Wenn sich auf unserem Weg Hindernisse stellen, das kümmert uns nicht. Heute steht das Werk Ramas vor uns, wir gehen erhobenen Hauptes. Wir gehen auf dem Pfad des Friedens. Wir mögen den Zusammenstoß nicht. Wenn wir zum Kampf gezwungen werden, so werden wir nicht zurückweichen. Hört zu ihr Moslems. Geradezu sagen wir: Wenn ihr nicht auf unsere Worte hört, dann werden wir euch mit Gewalt dazu bringen. Bisher haben wir Opfer gebracht, doch heute holen wir uns selbst welche. Mit einem scharfen Schwert werden wir Ströme von Blut fließen lassen"

(-In: Parik). In diesem Gedicht wird u. a. ein Phänomen bei der Massenmobilisierung sichtbar.: Man zeigt sich selbst guten Willens, es liegt nur an dem "Anderen". Ist dieser nicht bereit, so will man sich selbst opfern. Letztlich heißt dies aber, daß der "Andere" das Opfer sein wird. Dieses Gedicht ist daher eher die Ausnahme, da hier unmittelbar zum Töten des Gegners aufgerufen wurde. Die VHP nahm bei ihrer Kampagne in Kauf, daß Menschen sterben werden. So reagierte 1989 ein Funktionär der RSS auf den Einwurf eines Journalisten, daß es bereits zur Ayodhya-Frage Tote gegeben habe, mit der Bemerkung: "Das ist nichts. Es wird noch mehr geben. Wir haben keine Angst" (Sudarshan).

Nun, Rama wird auf öffentlichen Plakaten stets mit Pfeil und Bogen in einer kämpferischen Pose dargestellt (siehe Abbildung im Anhang). Und doch würde ich nun nicht so weit gehen und behaupten wollen, daß damit gänzlich "die Vorstellung (von Rama) in die eines aggressiven, maskulinen Kriegsgottes umgewandelt" (Bhattacharya, N.) werden soll. Im Grunde vermittelt die Kampagne der VHP, daß Rama auch allumfassend, universell ist. Er ist eine Person zum 'Anfassen': "Rama (...) wurde zum zeitlosen Schönheitsideal in der Hindu-Vorstellung. (...) Im Gegensatz zum ausgelassenen Flötenspieler von Vrindaban (Krishna- M. S.) und dem Kriegsphilosophen (Shiva-M. S.) ist die Vorstellung des Prinzen, wie sie sich im Epos zeigt, die einer kühlen, passiven und ergebenen Seele, die geringe Spuren von Kummer und Leiden zeigt. Fest der Sache seines erklärten Ziels des Schutzes des Dharmas und des feststehenden Verhaltenskodexes ergeben, präsentiert er einen klaren, zurückgezogenen und schwermütigen Ausdruck, der die Leiden und Grenzen der menschlichen Gefüges offenbart. (...) Ein idealer Sohn, ein idealer Bruder, ein idealer Ehemann und vor allem ein idealer demokratischer König, er scheint mehr ein menschliches Wesen als ein Gott zu sein. (...) Er repräsentiert das innere und religiöse Leben des alten Indiens. (...) Laßt uns ihn nicht mit unseren

gegenwärtigen Maßstäben messen, die wir uns mit unserem begrenzten Vorstellungsvermögen selbst geschaffen haben" (Kohli). Rama gibt "Schutz" (-In: BJP's Ramayan). In einer Umdichtung eines Liedes aus dem Filmhit "Maine pyar kiya" werden Sita, der Gattin Ramas, u. a. folgende Worte in den Mund gelegt: "Mit dem goldenen Hirsch (org. Jagd) Rama komm zu mir" (-In: Datta, 2526). Rama und Sita erhalten nun das Image, das bislang eher Krishna und Radha zugekommen ist. In einer anderen Resolution faßt die VHP all diese Aspekte zusammen.: "Rama wird als Gott, als Nationalheld und als der Inbegriff jeder menschlichen Tugend verehrt" (VHP 1992). Damit kann Rama als ein breites Sammelbecken dienen. Dies kam u. a. der VHP dabei zugute, daß, wenn auch nicht die Mehrheit der Bevölkerung ihr Vorhaben unbedingt unterstützte, sie auf keine breite Opposition stieß.

Doch ist diese Universalität Ramas eingebettet in ein umfassenderes Vorhaben. Die Vorstellung, die ein Anhänger der VHP von der Universalität Ramas hat, ist eine andere als die eines anderen Personenkreises. Die während der Ayodhya-Kampagne projizierte Universalität ist nicht von der VHP zu trennen. So wurden demnach auch zur Zeit der Zuspitzung des Konflikts im Herbst 1990 die kämpferischen Aspekte Ramas betont. Unter diesen Bedingungen war dann auch die Universalität Ramas nur eine eingeschränkte (siehe 2. 4. 1. 3.).

2.4.2.2. Die Legende vom Geburtsplatz Ramas in Ayodhya

Eine Hauptsäule in der Ayodhya-Kampagne bildeten die Legenden, die um 'Janmabhumi' kreisen. Sie unterschieden sich teilweise erheblich im Inhalt, doch in ihrer Absicht sind sie gleich: Die Begründung für das Engagement um 'Janmabhumi' zu geben und ihre motivierende Kraft zu sein. Als "Bibel" gilt hierbei das von einem gewissen Pandeya (P.) geschriebene Pamphlet "Die blutüberströmte Geschichte des Geburtsplatzes von Rama". 6)

Seine Geschichte beginnt damit, daß vor über 900.000 Jahren (im letzten Viertel des Treta Yuga) Rama auf dieser Stelle geboren wurde, d. h. Vishnu kam in seiner Verkörperung als Rama auf die Erde. Bereits damals soll, so Pandeya, hier ein prächtiger Palast gestanden haben. Pandeya beschreibt ihn ausführlich. Ayodhya wie auch der Palast wurden mehrmals in Kriegen zerstört und wieder aufgebaut. Der Autor versteht es nun bereits, eine unmittelbare Wirkung beim Leser zu erzielen: Denn wie oft in der Geschichte (sprich auch heute) dieser Ort niedergelegen sein mag, "'Janmabhumi' war nicht unterzukriegen, (bzw. immer wieder 'erhob er sich')" (P., 5). Der erste Tempel, den angeblich bereits der Sohn Ramas bauen ließ, wurde während der Zeit, als in ganz Indien der Buddhismus herrschte, nach einem furchtbaren Kampf mit den Anhängern des 'Sanatan Dharmas' vom buddhistischen Herrscher, Mihir Gupta, niedergerissen. (Doch er mußte dafür büßen) und starb wenig später im Krieg. Schließlich "verwaiste 'Janmabhumi', und niemand kümmerte sich darum" (P., 7).

Die eigentliche Legende wird nun im 1. Jahrhundert angesetzt. "Janmabhumi" war vergessen, und König Vikramaditya kam die Aufgabe zu, diesen Ort wieder zu entdecken. Er traf während einer Jagd in der Nähe Ayodhyas auf einen schwarzen Mann, der im Saryu-Fluß badete. Während des Bades wurde das Schwarze weiß. Vikramaditya fragte ihn, wer er sei, und wie sein

Wandel zu erklären sei. Der Mann gab zur Antwort, daß er Prayag, der König der Pilgerorte, ist. Er wurde schwarz von den aber Millionen Sünden, die er von den Pilger, die jährlich nach Prayag (Allahabad) kommen, auf sich nimmt. Badet er hier, so wäscht er diese Sünden weg und wird wieder weiß. Daraufhin fragte nun Vikramaditya weiter, was dies denn für ein Ort sei, der noch bedeutender als Prayag ist. Er erhielt zur Antwort: Ayodhya, der Geburtsort Ramas. Aber den eigentlichen Geburtsortes Ramas würde er mit Hilfe einer Kuh finden, bei der genau an der Stelle 'Janmabhumis' Milch aus ihrem Euter tropfen wird. An diesem Ort, so sagte ihm Prayag, soll er einen Tempel errichten.

Ayodhya, bislang im Vergleich zu Allahabad (Prayag), Haridwar und Benares ein unbedeutenderer Ort, wird hier innerhalb einer hierarchischen Ordnung der Pilgerorte zu ihrem höchsten erklärt. Welchen Sinn würde es da für den Pilger noch machen, zum "König der Pilgerorte" zu gehen, wenn dieser selbst nach Ayodhya kommt? Ayodhya soll überhaupt lt. dieser Interpretation eine herausragende Stellung im Hinduismus einnehmen: "Janmabhumi ist der heilige Ort des Gebets der Hindus" (-In: Sharma, R. P. a, 45), hieß es in der Resolution des "3. Dharma Sansads". Aber mehr noch wurde behauptet: "'Sri Ram-janmabhumi' (...) ist ein Schrein und ein Pilgerort und für die Hindus genauso heilig wie die Kaaba für die Moslems" (VHP 1992). Darüber hinaus soll sich Ayodhyas Bedeutung nicht nur auf den religiösen Bereich beschränken. Lt. eines "Stadtführers" befand sich hier die erste Münzstätte der Welt (Sharma, A. G.).

Doch weiter: Wie ihm Prayag sagte, ließ Vikramaditya einen Tempel bauen. Während dessen kamen ein aus schwarzem Stein gehauenes Bildnis von Rama und jene 84 Säulen zum Vorschein, die bereits zu Lebzeiten Ramas im Königspalast verwendet wurden, und von denen noch 12 in der heutigen Babri-Moschee (!) vorhanden sind.

Wie auch immer, ein "prächtiger Tempelpalast" (P., 16) wurde errichtet. Im 11. Jahrhundert nun begann der Einfall der moslemischen Barbaren. Sie richteten unter den Gläubigen von 'Janmabhumi' ein großes Blutbad an, aber hatten keinen Mut, den Tempel niederzureißen: "Und alle sahen, daß die Andersgläubigen keinen Mut haben" (P., 17).

Was Pandeya nun zu erzählen beginnt, ist eine Mischung aus vielem. Die Berühmtheit 'Janmabhumi' war so groß, daß selbst islamische Gelehrte an diesem Ort Schüler wurden: "In Diskussionen wurde (ihnen) die Macht 'Janmabhumi' vertraut" (P., 18). Einer von ihnen erkannte sodann, daß "wenn der Tempel zerstört werden würde, die Grundlage für die Herrschaft des Islam in Indien geschaffen wäre" (P., 21). (Die Botschaft ist: Es mag zwar einige 'gute' Moslems geben, aber grundsätzlich ist ihnen nicht zu trauen.) Dies kam nun dem moslemischen Herrscher Babar zu Ohren, und er beauftragte Mir Baqi mit dem Abriß des Tempels und dem Aufbau einer Moschee. Die Gläubigen von 'Janmabhumi' aber leisteten einen erbitterten Widerstand: "Wir sterben eher, als daß jemand durch das Tor des Tempels gehen kann" (P., 21), riefen sie mutig. Und letztlich wurde den Gläubigen der Kopf abgeschlagen, und der Tempel wurde unter Gewalt abgerissen. Dann begann der Aufbau der Moschee. Dabei soll auch das Blut der Hindus zu Lehm verarbeitet worden sein (P., 26). Aber die Wände, die am Tage errichtet wurden, fielen am Abend immer wieder ein. Schließlich mußte sich selbst Babar an hinduistische Heilige wenden, um zu fragen, wie er sichern könne, daß die Moschee stehen bliebe. Sie gaben ihm zur Antwort, daß "dem Bau nicht die Form einer Moschee gegeben werden könne" (P., 22). Babar nahm diesen Ratschlag an, verzichtete auf die vier Minarette der Moschee und schrieb über den Eingang ihres Tores "Sitas Küche". Die am nördlichen Tor des Geländes sich befindliche Küche der Gattin Ramas, Sita, wurde wieder aufgebaut. (Babar gestattete es also nicht, den Namen Ramas mit diesem Ort in Verbindung zu bringen.) Hindus durften innerhalb des Geländes

Lieder rezitieren. Moslems aber wurde der Zutritt zur Moschee nur zum Freitagsgebet erlaubt. 7) Nur so hatte Babar mit dem Bau der Moschee Erfolg (P., 23).

Die Moslems hatten es also der Großzügigkeit der Hindus zu verdanken, daß dort eine Moschee gebaut werden durfte. Hierauf ist zu z. B. die heutige Propaganda zurückzuführen, in der behauptet wird, daß "dieses Gebäude" gar keine Moschee ist, und daß man es nur renovieren will: Wie kann man denn also den Moslems etwas wegnehmen, was ihnen gar nicht gehört? So seltsam dies auch scheinen mag, aber dies hat beim Gerichtsverfahren, das in Lucknow geführt wird, Relevanz, da u. a. das Gericht grundsätzlich zu klären hat, ob die Babri-Moschee eine Moschee ist.

Doch weiter: Im Grunde genommen waren die Hindus mit der Regelung aus dem Jahre 1528, als die Moschee gebaut wurde, nie einverstanden. Lt. Pandeyas führten sie seitdem nämlich 76 Angriffe für die Wiederbelebung von "Janmabhumi". Dabei sollen 174.000 Hindus ums Leben gekommen sein, wie der "Gazetter von Lucknow" sagte (P., 25). Nun dafür gibt es zwar keine Beweise (!), aber jedenfalls bekräftigte dieser Zeitungsbericht die Tatsache, daß Hindus für diesen Ort gestorben sind (P., 26).

Pandeya versteht es in seiner Schilderung damalige Ereignisse, die nicht nachzuweisen sind, mit heute noch greifbaren Orten in Verbindung zu bringen. Als ein glänzendes Beispiel sind dafür die 14 Säulen. Dies sind jene, von denen zwei jedem Besucher sofort auffallen, wenn er die Moschee betreten will. Sie befinden sich unmittelbar an ihrem Eingangstor. Eine weitere Stelle innerhalb des Moscheegeländes, auf die Pandeya den "Hinduzorn" lenken will, ist das Osttor. Hier sollen die Leichen der Hindus eines Angriffs im Jahre 1664 vergraben worden sein. Daher ist zu erklären, daß sie noch heute von den Moslems besonders heilig gehalten wird (P., 32).

Im vorigen Jahrhundert machte ein gewisser Amir Ali, ein Moslem, den Vorschlag, 'Janmabhumi' an die Hindus zu übergeben. Lt. einer von der VHP herausgegebenen Broschüre soll er folgenden Appell an seine Glaubensbrüder gerichtet haben: "Unsere Hindu-Brüder haben ihr Leben für uns geopfert, und es ist unsere religiöse Pflicht, den Geburtsort von Sri Ram, das Heiligtum der Hindus, auf dem die Babri-Moschee errichtet wurde, zurückzugeben. Da dies der einzige Grund dafür ist, daß Hindus und Moslems Feinde sind. Wenn wir dies tun, gewinnen wir ihre Herzen" (-In: Lodha). Nun war die englische Kolonialmacht dagegen, daß sich Hindus und Moslems verbrüdereten, und sie verhinderte die Realisierung des Vorhabens (P., 36). An dieser Stelle also sind die Moslems nicht mehr die unerbittlichen Feinde der Hindus. Daß sich hier Pandeya widerspricht, bemerkte er nicht. Bzw. versuchte er hier, ein Beispiel zu geben, daß es auch 'vernünftige Moslems' gibt, die nicht wie die heutigen Mullahs sind.

Die Geschichte endete hier nicht. Als nämlich 1935 drei Moslems im Kampf gegen die Hindus starben, wagten sich seitdem keine Moslems mehr in die Moschee. Sie wurde geschlossen. Aber nochmals zeigte der Staat Nachsicht gegenüber den Wünschen der Moslems. Denn der Distriktchef, Nayar, gab Anfang Dezember 1949 aus "Voreingenommenheit den Moslems die Genehmigung, das Gebet abzuhalten, dafür stellte er (sogar) Polizeischutz zur Verfügung" (P., 80). Doch die 70 bis 75 Moslems, feige wie sie sind, mußten wegen der Menge Hindus, die vor der 'Moschee' standen, wieder abziehen. Am 23. Dezember 1949 erschien Rama wieder und nahm von seiner Geburtsstätte Besitz. Dieser Sachverhalt wurde vom diensthabenden Polizisten an der Babri-Moschee, Abdul Barkat, wie folgt wiedergegeben.: "Während er des Nachts Dienst hatte, sah er im Gebäude um etwa 2.00 Uhr den Blitz eines göttlichen Lichtes. Dessen Farbe war golden, und darin sah er die Figur eines gottesähnlichen Kindes im Alter von vier oder fünf Jahren, so wie er es noch nie zuvor in seinem Leben gesehen hatte.

Dieser Anblick versetzte ihn in Trance, und als er seine Sinne wieder gefunden hatte, sah er, daß das Schloß des Haupttors aufgebrochen auf der Erde lag, und daß eine unzählige Menge von Hindus in das Gebäude eingetreten war und das Bildnis Ramas anbetete" (-In: Nandan, 8).

Pandeya führt die Geschichte dann in einem Zug 'logisch' über die Öffnung der Tore der Moschee im Jahre 1986 bis zu ihrer Erstürmung am 30. Oktober 1990 fort. Für die VHP war die Ayodhya-Kampagne damit nur die "Wiederaufnahme eines alten Kampfes" (VHP 1985b, 19). Der Generalsekretär der VHP schob auf diese Art Einwände gegen das Programm seiner Organisation beiseite. Auf die Frage, daß es in Ayodhya Tote geben könnte, antwortete er, "in diesem Land wurde die Hindu-Gesellschaft viele Jahre lang beleidigt. Als der Tempel zerstört wurde, wurde viel Schmach zugeführt. Diese Schmach kann nur beseitigt werden, wenn der Tempel errichtet wird. Die Ehre wird wieder hergestellt sein. (...) Diese Revolution ist im Gange, und sie wird seit 1528 geführt, als der Tempel zerstört wurde" (Singhal 1989).

Diese Legende, die sich um den "Geburtsort Ramas" rankt, stellte in der Massenmobilisierung ein äußerst wirksames Mittel dar. Einige Begebenheiten wurden so genau beschrieben, so daß der Leser den Eindruck von Authentizität gewinnt. Damit erreichte P. auch gebildete Schichten. Vieles wurde großzügig übergangen. Diese Version der Ereignisse wurde u. a. auch auf Video im ganzen Land vorgeführt. Pandeyas Pamphlet selbst war nur eines von vielen, jedoch das am bekanntesten. Diese Druckerzeugnisse waren für wenig Geld zu haben. Die kürzeren Versionen kosteten nur zwei Rupien (etwa 12 Pfennig), Pandeyas hingegen 7 Rupien. Bereits im Herbst 1990 befand sie sich in ihrer fünften Auflage, und wie der Autor behauptete, "sind die Exemplare bereits ausverkauft, ehe sie gedruckt sind" (-In: Butalia). Über ein Drittel aller nach Ayodhya kommenden Pilger kaufen das eine oder andere

Heftchen. Also kann man davon ausgehen, daß diese Geschichtsvariante wirklich eine weite Verbreitung fand.

2.4.2.3. Die Dokumente der VHP: Der "Historikerstreit"

Die VHP zog zur Begründung ihrer Kampagne um "Ramjanmabhumi" fragwürdige historische Beweise heran. Doch sie bestritt einen Großteil ihrer Agitation mit ihnen und wandte sich dann mittels solcher Phrasen wie "Die Geschichte spricht" und "Wir haben alle Beweise" an die Öffentlichkeit. Damit forderte sie zwangsläufig eine Debatte von Archäologen und Historikern heraus. Die Historiker der "Jawaharlal Nehru Universität" von Delhi führten mit ihrem 1989 veröffentlichten Papier "Ein politischer Mißbrauch der Geschichte" dabei den Kreis derjenigen an, die die von der VHP vorgelegten historischen Beweise in Frage stellten.

Auf dieser Ebene der Ayodhya-Kontroverse wird nun jener Zustand beschrieben, wo während des Konfliktverlaufs die Archäologie und Geschichtsdokumente herangezogen und diskutiert wurden. Dabei kamen folgende Fragen an die Oberfläche: 1. Ist das mythologische Ayodhya mit der heutigen Stadt selben Namens gleichzusetzen, und ist folglich dann die Babri-Moschee Ramas Geburtsplatz? 2. Stand vor dem Jahre 1528 auf der Stelle der Babri-Moschee jemals ein Tempel? 3. Ist die Babri-Moschee als eine Moschee anzusehen?

Relevant wurden diese Ebene des Konfliktsaustrags im Grunde genommen erst dann, als unter der Vermittlung der jeweiligen Premierminister VHP und AIBMAC in gegenseitige Verhandlungen eintraten (Dezember 1990/Januar 1991, Oktober 1992). Die VHP faßte hierzu in einem am 23. Dezember 1990 vorgelegten Dokument ihre Beweise zusammen. Sie leitete ihre Dokumenten-

sammlung mit der Bemerkung ein, daß alles, was sie vorlegen kann, darin besteht, daß "Verehrer Ramas diesen Ort für heilig halten. (...) Damit ist eine Beweisführung nicht notwendig" (VHP 1990a).

Betrachtet man die gesamte Diskussion, so ergibt sich, daß in der Tat, der Glaube darum, daß Rama an der Stelle der Babri-Moschee geboren ist, jüngeren Datums ist. Die einzigen Dokumente dafür liefern die Berichte ausländischer Reisender ab dem 18. Jahrhundert. Sie bildeten dann auch einen Hauptteil der Papiere der VHP. Daneben zog sie jene 14 Säulen heran, die schon in Pandeyas Schrift erwähnt wurden, bzw. präsentierte sie im Sommer 1992 weitere Fundstücke von einem Tempelbau, die bei Grabungen in der unmittelbaren Nähe der Babri-Moschee zutage traten. Pandeya hatte bereits u. a. folgende Beweise über die Existenz eines alten Tempels vorgelegt: Bei der Babri-Moschee fehlen die Minarette und der Brunnen, die sonst bei einer Moschee wichtig seien. Die Moschee hat einen vierseitigen Rundgang und andere architektonische Gegebenheiten, z. B. Säulen mit Statuen, so wie er bei Tempeln anzufinden ist und für Moscheen nicht statthaft sei (Pandeya, 46).

Oft sollen die Vorfälle des Jahres 1855 als Beweis dafür gelten, wie lange schon die Hindus um "Janmabhumi" kämpften. Jene fanden jedoch vor einem völlig anderen geschichtlichen Hintergrund statt. Der Navab von Avadh (Oudh) stand kurz davor, seine Macht an die Engländer abgeben zu müssen. Die Ereignisse in dieser Zeit müssen noch weiter analysiert werden, insbesondere welche Rolle die Briten in diesem Konflikt spielten. Srivastava gab dazu bereits eine Reihe interessanter Hinweise. Im Zuge des damaligen Streitfalls kam es jedenfalls dazu, daß Hindus eine Plattform (Ram Chabutra) im Vorhof der Moschee errichteten. Moschee und Chabutra wurden von einer Mauer getrennt, und zwei separate Eingänge wurden zum Gelände eingerichtet. 1886 lehnt der Distriktrichter die Bitte nach einer Errichtung eines Tempels auf Stelle der

"Chabuttra" ab. Bis 1935 wird von keinem Gewaltausbruch in oder an der Babri-Moschee berichtet. 1935 kommt es zu Zerstörungen an der Moschee, und der Zutritt zur Moschee wird für Moslems eingeschränkt. Die BJP behauptet daraufhin, daß bereits seit dem Zeitpunkt an Moslems kein "Namaz" (Gebet) mehr abgehalten haben. Dies wird von moslemischer Seite bestritten. Erst im Dezember 1949 wurde den Moslems endgültig der Zutritt zur Babri-Moschee verwehrt, als Bildnisse von Rama und Sita gewaltsam in der Moschee aufgestellt wurden (siehe 4. 1. 1.).

Was die Fragen der Archäologie und Geschichte zur Babri-Moschee betreffen, so sind in Indien dazu eine Menge von Materialien veröffentlicht worden. Hierauf weiter eingehen zu wollen, würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Jedenfalls liegt für mich weder ein Beweis dafür vor, daß Rama an der Stelle der Babri-Moschee geboren wurde, noch daß jemals dort ein Tempel gestanden hätte. An dieser Stelle aber möchte ich noch darauf hinweisen, daß kein Archäologe oder Historiker "wertfrei" an die Beurteilung dieses Sachverhalts ging. Jeder hatte seine politischen Werte, die ihn zu der einen oder anderen Schlußfolgerung brachten.

Mythos, Geschichte und Archäologie waren für die VHP ein wichtiges Mittel, um ihr Handeln zu rechtfertigen. Es kam ihr dabei nicht darauf, ob die präsentierten Fakten verbürgt waren. Sondern sie hatten einen politischen Zweck, der darin bestand, Massen zu mobilisieren. Dem Einzelnen war es durch die Verbindung aller dieser Elemente nicht mehr möglich, Fakten nachzuvollziehen. Selbst die VHP hielt das nicht für bedeutsam. Und sie zog, wenn ihre "Beweise" angezweifelt wurden, den folgenden Schluß: "Wir glauben, daß dieser Ort unseren heiligen Glauben berührt. Und sogar die Verfassung autorisierte die Judikative nicht, diesen Glauben zu verändern. Das ist eine Sache unseres Glaubens, die man nicht in Frage stellen kann. Man kann dazu kein Gericht befragen. Es ist keine Rechtssache" (Singhal 1989).

2.5. Schlußfolgerungen

Beim Ayodhya-Konflikt geht es darum, daß an der Stelle einer Moschee ein Tempel errichtet werden soll. Damit erscheint er an der Oberfläche der Gesellschaft als ein Konflikt zwischen Hindus und Moslems. Doch primär ist er auf der Ebene der religiösen Werte ein Konflikt darum, wie der Hinduismus sich selbst definiert. Kein Geringerer als Golwalkar, einer jener Hauptvertreter, die den Hinduismus reinterpretierten, kann zur Untermauerung dieser These herangezogen werden: "Selbst wenn Prophet Mohammed nicht geboren wäre, und der Islam nicht entstanden wäre, hätten wir diese Arbeit aufgenommen, so wie wir sie heute durchführen, denn wir hätten die Hindus in demselben unorganisierten und selbstvergessenen Zustand vorgefunden, wie er heute ist" (Golwalkar 1980, 80). Die Moslems waren für die VHP nur das Vehikel, über dem sie ihre Vorstellungen über eine "Erneuerung des Hindu-Lebens" transportieren konnten. Der moslemische Gegner bestand also nur in der Fiktion der VHP, aber nicht in der Realität. Die Moslems sind nicht per se die Gegner der Hindus, sondern werden erst durch eine besondere Definition des Hinduismus zu ihnen erklärt. Ein Problem wurde die Frage der Babri-Moschee aufgrund der der VHP eigenen Ansichten über Inhalte und Formen des Hinduismus. Dagegen entwickelte sich im Hinduismus selbst aber keine Kraft, die einen auf breiter Basis beruhenden Gegenentwurf entwickelte. Auf der religiösen Ebene bestand also der Konflikt darin, daß es im Grunde genommen keinen Konflikt gab. Dadurch erst konnte die Ayodhya-Frage andere Ebenen erreichen, auf denen sie dann in gewalttätiger Form ausgetragen wurde.

Was soll damit gemeint sein?

Die moslemische Seite war durch ihre Spaltung im Jahre 1988 geschwächt. Von Frühjahr 1989 an befand sie sich in einer völligen Defensive, da die VHP die Kampagne einseitig und zu ihren Gunsten anzog. Die Folge war, daß der Vorsitzende des

BMMCC widersprüchliche Aussagen machte. Zunächst erklärte er, daß er bereit wäre die Moschee mit eigenen Händen zu zerstören, wenn die VHP beweisen könne, daß dort einmal ein Tempel gestanden hätte, denn das islamische Gesetz würde die Zerstörung Heiligtümer anderer Religionen verbieten. An anderer Stelle sagte er aus, daß es keine Möglichkeit eines Abkommens gibt, da im Islam der Ort, auf dem die Moschee steht, heilig ist, nicht aber die Moschee selbst. Forderte Shahabuddin im Sommer 1989 noch das Verbot der VHP, so willigte er im Herbst der begrenzten Durchführung des VHP-Programms zu: "Wenn die VHP darauf besteht, sollte ihr gestattet sein, eine kleine Anzahl von Ziegelsteinen, z. B. 10 aus jedem Distrikt, nach Ayodhya zu transportieren" (Shahabuddin 1989g). Wenn moslemische Organisationen einen Einfluß auf den Ayodhya-Konflikt hatten, dann den, daß sie der VHP zur Realisierung der Bildung einer Hindu-Gemeinschaft verhalfen.

Betrachten wir uns einmal die Ayodhya-Kontroverse von der rechtlichen Seite (siehe 4. 1.), so ist es in diesem Falle völlig gleichgültig, ob sich auf jener Stelle, wo die VHP ihren Tempel bauen will, derzeit eine Moschee befindet. Genauso gut könnte dort eine Fabrikhalle stehen. Die VHP würde in beiden Fällen durch eine einseitige Anmeldung von Eigentumsansprüchen und deren gewaltsame Realisierung im Unrecht sein. Prinzipiell können daher gegenüber den moslemischen Organisationen, die versuchen, ihre Rechte in Bezug auf die Moschee zu wahren, keine Einwände geltend gemacht werden.

Der Hinduismus der VHP ist, wie wir gesehen haben, durch neue Merkmale gekennzeichnet. Er ist innerhalb des Hinduismus nicht unumstritten. Die Gegner der VHP bezeichnen ihn als militanten -, nicht wirklichen - oder Toyota-Hinduismus. Anhänger der VHP sehen diese wiederum als Vertreter eines unschuldigen Gandhi-, Museums- bzw. Pseudo- oder sogar ebenfalls eines nicht wirklichen Hinduismus an (siehe Elst 1991, 83). Die meisten Ressentiments verursacht die VHP dadurch, daß sie vorgibt für alle Hindus sprechen zu können, aber

selbst denn Sinn einer jeden Religion verkehrt. Religion sei nicht individuelle Erlösung sondern "eine Identifizierung mit einer größeren sozialen Gruppe ... in Disziplin und Selbstbeschränkung" (Golwalkar 1980, 77, 81).

Die VHP nutzte zur Propagierung ihrer Ideen zwei Momente. Sie trat öffentlich vor allem auf religiösen Festen, wie z. B. der Kumbh Mela, auf. Die Durchführung ihrer jeweiligen Programme legte sie auf die Zeiten, wenn in Ayodhya die Pilgerfahrten wie das Parikrama durchgeführt wurden. Dies erschwerte wiederum das Eingreifen der staatlichen Behörden. Und zweitens koordinierte sie ihr Handeln mit solchen politischen Ereignissen wie den Wahlen.

Die Frage, die die VHP durch ihr Vorhaben aufgeworfen hat, lautet, soll der Hinduismus eine tolerante, unerschöpfliche, offene oder eine totalitäre, strenge, abgegrenzte Religion werden. Lebt Rama in den Herzen der Menschen oder "genau dort, wo die Babri-Moschee steht"? Bedeutet "wahrer Säkularismus gleicher Respekt für alle Religionen" (Paramacharya), oder Unterordnung einer Religion unter einer anderen?

Was die Frage eines Gegenentwurfs im Hinduismus betrifft, die ich oben angesprochen habe, so hätte er u. a. von Karan Singh kommen müssen. Er hatte Anfang der 80er Jahre mit den "Virat Hindu Sammelans" versucht, eine Renaissance im Hinduismus in Gang zu setzen. Dazu bildete er eine Dachorganisation für die verschiedenen hinduistischen Strömungen. Sie sollte eine öffentliche Meinung in Bezug auf die Notwendigkeit der weiteren sozialen Reform im Hinduismus, die er als unvollendet bezeichnete, schaffen. Gravierendstes Zeichen dieser sozialen Ungerechtigkeit in der Gesellschaft ist die ebenfalls religiös sanktionierte Unberührbarkeit. Die VHP sah "durch den Bau des Rama-Tempels in Ayodhya das Problem der Unberührbarkeit als gelöst an" (Dalmia). Dabei verwies sie auf den Fakt, daß ein Harijan 1989 als erster den Grundstein für den Rama-Tempel legte. Gegenüber diesem eher symbolischen Akt betonte

K. Singh die "Sozialreform" (1987, 61, 116). Seine aus diesem Anlaß gegründete "Virat Hindu Samaj (...) ruht" (Singh, K. 1992) jedoch derzeit. K. Singh unterstützte die VHP nicht, sprach sich aber auch nicht in der Öffentlichkeit offen gegen sie aus.

Es gab auf der religiösen Ebene Initiativen, dem Lauf der Ereignisse in Ayodhya entgegen zu wirken, u. a. vom Führer des Arya Samaj, Swami Agnivesh. Doch deren Einfluß war insgesamt zu marginal. Somit erschien es in der Tat, als ob die VHP das alleinige und befugte Entscheidungsgremium im Hinduismus sei. Dabei spielten eine Reihe von Faktoren eine Rolle. Die Priester Ayodhyas profitierten inzwischen von der gewachsenen Popularität ihrer Stadt. Die Zahl der Touristen stieg über die Jahre hinweg an. Die Shankaracharyas waren der VHP gegenüber reserviert. Ihre Unterstützung bestand indirekt dadurch, daß sie sich der VHP gegenüber teilweise neutral verhielten. Der Shankaracharya von Puri z. B. hatte sich im Jahre 1988 durch eine Reihe öffentlicher Verlautbarungen zur Witwenverbrennung (Sati) unmöglich gemacht. Durch die Ayodhya-Kontroverse versuchte er, seine Position wieder zu stabilisieren. Der Shankaracharya von Dwarka erkannte eine durch die VHP angeführte Agitation überhaupt nicht an. Dies veranlaßte einen der bekanntesten Vertreter der VHP zu der Bemerkung: "Was immer der Shankaracharya von Dwarka sagt, er lügt" (-In: VHP may ...). Jedoch versuchte auch er die inzwischen populär gewordene Forderung der VHP zu nutzen, um seinen eigenen Status aufzuwerten. Er organisierte im Mai 1990 eine eigene "Shilanyas"-Zeremonie, worauf hin er verhaftet wurde. Der Shankaracharya von Badrinath brachte bereits im Februar 1989 während der Kumbh Mela sein Unbehagen über das Fehlen einer religiösen Atmosphäre, die durch "Propaganda" (Propaganda during ...) ersetzt worden sei, zum Ausdruck. Astrologen und auch der Shankaracharya von Puri machten 1989 Zweifel gegen den Zeitpunkt der "Shilanyas"-Zeremonie geltend, der aufgrund der Sternkonstellation "ungünstig" (Astrologers oppose ...)

sei. Mit zunehmender Popularität der VHP waren Einwände der religiösen Oberhäupter gegen die VHP weniger zu vernehmen.

Betrachtet man die Lage in Ayodhya, so ist eine eher zeitweilige als breite Unterstützung der VHP zu erkennen. Neben der speziellen Organisation, die die VHP zum Bau des Tempels ins Leben gerufen hat, agieren, so weit ich dies feststellen konnte, vier weitere Hindu-Organisationen in Ayodhya, die ihre Existenz auf "Ram Janmabhumi" beziehen. 8) Auf die eine oder andere Art versuchen sie, Gelder von Pilgern zu erhalten. Sie nutzen einerseits die Kampagne der VHP, die ihnen entweder mehr Gelder einbrachte, bzw. die Existenz überhaupt ihr zu verdanken hat. Andererseits sind sie nicht an einer einseitigen Verlagerung der Lage zugunsten der VHP interessiert. 1949 organisierten Priester im Hof der Moschee einen Gesang, der laut eigener Aussage dort seit dieser Zeit ununterbrochen durchgeführt wird. Wie auch immer sie sich für eine Nutzung dieses Ortes als hinduistische Pilgerstätte aussprachen, kritisierten sie wie folgt die Ereignisse vom 2. November 1990 (siehe 4. 2. 2.): "Wenn die Führung der VHP ein wenig weitsichtiger und verständiger gewesen wäre, dann hätte sie diesen Völkermord verhindert" (Sharan). Ein solches Herangehen war aber bei der VHP grundsätzlich nicht vorgesehen, da sie den Tod von Menschen in Kauf nahm. Der Verantwortliche der Gottesanbetung Ramas in der Babri-Moschee, Lal Das, der dafür von der Regierung eingesetzt worden war, wurde wegen seiner Opposition gegen die VHP von ihr des öfteren verleumdet. Seiner Meinung nach, und dies ist auch von Moslems zu hören, "können die Hindus und Moslems von Ayodhya und Faizabad das Problem selbst lösen. ... (Die VHP ...) hat es nur unnötigerweise politisiert" (-In: 'Hindus, Muslims ...; Das, L.). Beispielsweise konnten sich die lokalen Oberhäupter in Mathura 1968 über die Handhabung der Stätte, an der Krishna geboren worden sein soll, und der sich ebenfalls dort befindlichen Moschee einigen. Ein kleiner Raum der Anbetung Krishnas befindet sich unmittelbar an der Rückseite der

Moschee. Eine Reihe anderer Initiativen, wie z. B. die Chandra Swamis, die zwar auch davon ausgingen, daß Rama auf der Stelle der Babri-Moschee geboren wurde, wurden jedoch nicht gewalttätig. Der religiöse Wert darum, daß an jener Stelle Rama geboren wurde und daher eine Kampagne ein erstrebenswertes Gut darstellt, wurde nicht von sich heraus gewalttätig, sondern dem liegt ein anderes Motiv, ein politisches, zugrunde. Somit ist die durch die VHP vorgenommene Interpretation des Hinduismus eine politische Erklärung, die der weiteren Betrachtung bedarf.

Was die Situation innerhalb der VHP in Bezug auf Ayodhya betrifft, so tun sich auch hier eine Reihe von Problemen auf. Swami Satyamitrananda Giri, dem der "Bharat Mata"-Tempel von Haridwar gehört, sieht z. B. Gott Shiva als den "Obersten Gott" an, und Haridwar wiederum soll "das heiligste der heiligen Pilgerzentren" (Samanvaya Sewa Trust, 17, ii) sein. Dies steht im Widerspruch zur VHP-Kampagne, wo Rama und Ayodhya im Mittelpunkt des Hinduismus stehen sollen. Wie sich dieses Verhältnis zukünftig gestalten wird, muß noch gesehen werden. Doch dürften, wenn der Rama-Tempel in Ayodhya zumindest fertig gestellt sein würde, hierzu Probleme offen an die Oberfläche treten.

In der Tat spiegelt sich m. E. in der Ayodhya-Kontroverse ein gewisser Wandel im Hinduismus wider. Der Hinduismus macht einen Vereinheitlichungsprozeß durch, bei dem Rama mehr und mehr als verbindende Gottheit fungiert. Dies zeigte sich bereits in der Ausstrahlung der Fernsehserie des "Ramayana". Ein Nebeneffekt dessen war, daß mit dieser ausgestrahlten einheitlichen Interpretation schon lokale Variationen des Mythos verdrängt wurden. Darüber hinaus entstand in Indien eine ganze "Rama-Industrie", die die gewachsene Popularität Ramas sowohl zeigte, als auch ihr weiterverhalf. Z. B. wurden Poster, Sticker usw. mit "Rama" verkauft. Liedern bekannter Filme wurden mit neuen "Rama"-Texten versehen. M. E. läßt dies den Hinduismus nicht unbeachtet. Unter diesen Umständen

könnte auch Karan Singhs Organisation wieder an Bedeutung erlangen. Noch bleiben diese Entwicklungen weiter abzuwarten, als daß schon voreilige Schlüsse gezogen werden sollten.

3. Der Ayodhya-Konflikt als parteipolitischer Interessenkonflikt

Die Ayodhya-Kontroverse wurde zum ersten Mal auf die Ebene des parteipolitischen Interessenkonflikts durch die Tagung des Nationalen Exekutivausschusses der BJP, die vom 9. bis 10. Juni 1989 in Palampur stattfand, gehoben. Diese Tagung stand in unmittelbarer Erwartung der 9. Allgemeinen Wahlen zum Unterhaus. Auf ihr wurde die Wahlstrategie entworfen, die einerseits "in der Verdrängung der Regierung Rajiv Gandhis (und andererseits) in der Erlangung einer beträchtlichen Präsenz der BJP in der Lok Sabha" (Advani 1989a) bestehen sollte. Der Präsident der BJP, L. K. Advani, selbst betonte auf der Eröffnungsveranstaltung, daß der "unmißverständliche Standpunkt , (den die Partei zur 'Ram Janmabhumi'-Frage eingenommen hat), ihr den Respekt von Millionen eingebracht hat" (Advani 1989a).

Neben Resolutionen zu Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen, zur Außenpolitik, zur dörflichen Selbstverwaltung und zum Problem der Pensionierung von Beamten der Streitkräfte wurde auf dieser Tagung eine Resolution zur 'Ram Janmabhumi'-Frage verabschiedet. Die BJP brachte in ihr eine Reihe von Argumente hervor, die "die Übergabe des Gebietes an die Hindus" (BJP 1989a) rechtfertigen sollten. Sie sah das Ayodhya-Problem als geeignet an, um, wie bei den Fragen um den Artikel 370 der Verfassung (Status von Kashmir) und der Minderheitenkommission, die "Kongreß- und anderen Parteien (aufgrund des von ihnen praktizierten) Pseudo-Säkularismus öffentlich anzuprangern" (Advani 1989a). Damit reihte Advani in seiner Rede dieses Problem zu anderen, bislang von der Partei erhobenen Forderungen.

3.1. Die "Bharatiya Janata Party" (BJP)

3.1.1. Ihre Entstehungsgeschichte und ihr Vorläufer: Die "Bharatiya Jana Sangh"

Die BJP wurde am 6. Mai 1980 in New-Delhi gegründet. Sie war die Nachfolgepartei der BJS. Diese Partei war im Jahre 1977 formal in der Janata Party aufgegangen. Die Janata Party selbst stellte ein Bündnis verschiedener Parteien dar, dessen Grundgedanke auf dem bereits von Lohia entworfenen Konzept "Nicht-Kongressismus" basierte. Mit der Janata Party sollte bei den 1977 stattfindenden Wahlen zum Unterhaus ein Sieg des größten Teils der zum Kongreß in Opposition stehender Parteien erreicht werden. Diese Absicht wurde zwingend, da unter dem von der Kongreßregierung von 1975 bis 1977 ausgerufenen Notstand, die Tätigkeit einer jeglichen Opposition unterbunden worden war. Die Berechnungen gingen auf, und am 24. März 1977 wurde mit Morarji Desai erstmalig eine Regierung vereidigt, die nicht von der Kongreßpartei getragen wurde. Die verschiedenen Parteien, die formal die Janata Party trugen, bestanden jedoch organisatorisch weiter. Und nachdem sich ihr Mandat nach Wiederherstellung demokratischer Staatlichkeit erschöpft hatte, überwogen wieder die ideologischen und organisatorischen Differenzen innerhalb der nun regierenden Janata Party. (siehe auch 3. 1. 5.)

Die BJS wurde mit S. P. Mookerjee als ihren Präsidenten endgültig am 21. Oktober 1951 gegründet. Mookerjee selbst war vorher Mitglied der "Hindu Mahasabha" (HMS) gewesen. Er zerstritt sich mit seiner Partei über die Frage, welche Form die HMS künftig in Indien einzunehmen habe. Die Politik der HMS hatte sich als ein Desaster erwiesen. Sie hatte keinen nennenswerten Einfluß erlangen können. Im Zuge der Ermordung

Mahatma Gandhis geriet auch die HMS, da sein Mörder mit ihr einstmals liiert gewesen war, unter scharfe Kritik, und es entstand eine allgemeine Stimmung gegen die HMS. Daraufhin beschloß die Partei, "ihre politischen Aktivitäten zu suspendieren" (-In: Baxter, 26). Mookerjee sprach sich für die Gründung einer neuen Partei aus. Diese Auffassung wurde von anderen Funktionären der HMS nicht geteilt. Im ersten Kabinett nach Erlangung der Unabhängigkeit war Mookerjee Minister für Industrie. Als er sich mit Nehru über den Abschluß des ersten Abkommens mit Pakistan überwarf und von seinem Posten zurücktrat, war Mookerjee 'ein Führer ohne Partei'.

In der RSS hingegen wurden inzwischen Stimmen lauter, die ein politisches Engagement ihrer Organisation forderten. Nach der Ermordung Mahatma Gandhis wurde die RSS verboten: "Und kein einziges Parlamentsmitglied erhob sich und fragte, warum wurde die RSS verboten? (...) So fragten sich einige Svayamsevaks der RSS, warum sollten sich nicht einige an der Politik beteiligen" (Deoras 1979, 10), um ein nochmaliges Verbot der RSS zu verhindern. Für die RSS ergab mit diesem Herangehen bis zu einem bestimmten Grade eine Gewissenskrise. (RSS siehe: 4. 3.). Doch viele ihrer Mitglieder forderten nun: "Der einzige Weg das Dharma wiederherzustellen ist, sich politisch zu engagieren" (-In: Baxter, 55). Dazu sahen aber vor allem die jüngeren Kräfte die HMS als ungeeignet an: "Sie hat zwar etwas fundamentales, wichtiges und lebensnotwendiges zu sagen, aber eine Führung, die überzeugt und realistisch ist, und einen Grundstock von Anhängern hat, ist bislang nicht in Erscheinung getreten" (Parmath). Anhängern der RSS war die HMS zu "senil" (-In: Baxter, 57), "orthodox (und ...) wirklich kommunalistisch" (Elenjimittam, 33, 8). An der HMS wurde, wie bereits gesagt, ihre strikte Begrenzung auf Hindus kritisiert. Die Mitgliedschaft in der neuen Partei sollte hingegen offen sein. Der damalige Sarsanghachalak der RSS, Golwalkar, förderte die Bemühungen einer "Politisierung" der RSS nicht. Er ließ es den Svayamsevaks offen, irgendeiner

Partei beizutreten und erklärte, daß die RSS "keine Partei im besonderen unterstützen würde. (... Aber ich denke nicht, daß) man von uns erwarten kann, jede dieser Parteien (gemeint sind Kongreß, Sozialisten und Kommunisten-M.S.) zu unterstützen. Wir gehen selbstverständlich in eine Partei, die sich für die wahre 'Bharatiya' (indisch-M.S.) Kultur einsetzt" (- In: Baxter, 74, 56). Mookerjee erkannte die Möglichkeiten, die sich durch eine Übereinkunft mit der RSS bieten würden. Die neue Partei würde zwar von der RSS organisatorisch unabhängig sein, könnte jedoch auf einen Teil ihres Mitgliederbestandes aufbauen und sich über ihn ausdehnen.

3.1.2. Prinzipien und ideologische Grundlagen der BJS/BJP

Aus den ersten Reden, die Mookerjee zur Parteigründung hielt, wurde ersichtlich, daß über die engeren Zielsetzungen der Partei noch keine Einigkeit bestand. So sah es zunächst aus, als ob Mookerjee eine Art liberale Partei vorschweben würde, die für die "Entwicklung einer wahrhaft demokratischen Struktur für die solide Administration unseres Landes" (Mookerjee 1951b) unverzichtbar wäre: "Wenn die Demokratie in Indien funktionieren soll, dann können wir es nicht erlauben, daß das Land durch die Herrschaft einer Partei regiert wird" (Mookerjee 1951a). Denn "ein Hauptgrund für die Äußerung von Diktatur in der Kongreßherrschaft ist das Fehlen von gut organisierten Oppositionsparteien. Nur die allein können als eine gesunde Kontrolle gegenüber der Mehrheitspartei fungieren und dem Land eine alternative Regierung in Aussicht stellen" (Mookerjee 1951b). Dieser Partei sollte die Aufgabe "der prinzipiellen Partei in Opposition" (Mookerjee 1951b) zukommen, die "soviel Teile der Volkes wie möglich, die Gegner der gegenwärtigen Kongreßherrschaft sind, zusammenfaßt" (Mookerjee 1951a).

Seine weiteren Ausführungen zeigten dann aber, daß die Prinzipien, auf denen diese Partei basieren sollte, nichts mit dem Liberalismus gemein hatten. Die BJS, wie sich diese neue Partei nannte, sah ihre Aufgabe darin, "die Grundlage der 'Bharatiya' Souveränität tiefgehender und stärker zu gestalten. (... Denn) sie sollte auf einem Verständnis basieren, der durch den Geist der Anbetung und Loyalität zu dem gemeinsamen Mutterland inspiriert wird" (Mookerjee 1951b).

Die Verfasser des Gründungsmanifests sahen sich als legitime Erben eines "durch Jahrhunderte gehenden, lebenden organischen Ganzen, (...) das seit dem Beginn der Vedas in einer ungebrochenen Kontinuität hinunterfließt" (BJS, I/48). Um diesen Sachverhalt Ausdruck zu verleihen, verwandte sie in ihren in englischer Sprache abgefaßten Dokumenten auch immer die Sanskrit-Ausdrücke für Indien wie "Bharatvarsha" usw. Dieses Grundverständnis über Indien, wo von einer "einigenden und unteilbaren 'Bharatiya' Kultur, (im Gegensatz) zu jedem Gerede von einer zusammengesetzten Kultur" (BJS, I/48), ausgegangen wird, war es nun, was die BJS von allen anderen Parteien unterschied. Die BJS sprach daher auch in ihren "Grundsätzen (von) Einem Land - Einem Volk - Einer Kultur - Einer Nation und Einem Ideal" (BJS, I/48, 60-61). Dieses ist auch das "Dharma Rajya, (...) wo solche Anpassungen (erfolgen), die notwendig seien mögen, um unser Land wahrhaft modern, fortschrittlich und stark zu machen" (BJS I/49). Die regierende Kongreßpartei bezichtigte sie, "Bharat zu einer Kopie des Westens machen zu wollen (und) das Beste des 'Bharatiya' Lebens und dessen Ideale zu ignorieren und zu vergessen" (BJS I/47). Wie der Generalsekretär der BJS damals formulierte, war das der besondere Charakter, den die BJS auszeichnen sollte: "Unser Unterschied zum Kongreß, den Sozialisten, den Kripalanis u. a. ist von prinzipieller Natur und nicht von einer politischen. Das ist in Kürze, warum es die Jana Sangh gibt. Wenn die Sozialisten oder Kripalanis die Regierung beschimpfen, hadern sie nicht mit den Prinzipien

des Kongresses, aber mit Nehru, so klagen sie, der es nicht schafft, sie in die Praxis umzusetzen. Und gerade hier unterscheiden wir uns essentiell, da wir glauben, daß es die teuflischen Prinzipien des Kongresses sind, von der die Krankheit unseres Landes herrührt" (Bhalla).

Die weitergehenden Politikziele der BJS waren sehr vage formuliert. Mookerjees Rede auf der Gründungsversammlung erschöpfte sich dann im wesentlichen in Angriffen auf Pakistan, gegenüber das Indien "gleiches mit gleichem (vergeltet sollte, und auf eine) Warnung an die Moslems, (...) sich mit den Interessen der Hindus zu identifizieren" (Mookerjee 1951b).

Die Zusammensetzung des ersten "Working Committees" der BJS war ein Kompromiß zwischen RSS- und Nicht-RSS-Mitgliedern. Mitglieder der RSS hatten bereits eine beträchtliche Präsenz in der neuen Partei inne, doch erst nach dem Tod Mookerjees im Juni 1953 übernahmen nach einiger Zwischenzeit die RSS-Mitglieder deren Führung.

3.1.3. Deendayal Upadhyayas Konzept des "Integralen Humanismus" und seine Weiterentwicklung

Upadhyaya (U.) (1916-1968) wurde im Jahre 1937 Mitglied der RSS und fünf Jahre später einer ihrer hauptamtlichen Funktionäre. Im September 1951 gründete er den BJS-Verband in Uttar Pradesh. 1952 wurde er Generalsekretär der BJS, und nach dem Tode von Mookerjee war er derjenige, der faktisch den gesamten Aufbau der Organisationsstruktur der BJS übernahm. Bis zu seinem Tode war er die unbestrittene Führerpersönlichkeit der BJS. Er ist der Autor der "grundlegenden Philosophie" (BJP 1989c) der damaligen BJS und heutigen BJP. Das zur RSS gehörende Forschungsinstitut wurde nach ihm benannt, und in jedem

Parteibüro der BJP hängt mindestens ein Porträt dieses geistigen Vater der Partei, der wie kein anderer die Verbindung zwischen RSS und BJS/BJP verkörperte.

Sein theoretisches Grundkonzept legte er in vier Vorlesungen im April 1965 dar. Drei Monate zuvor hatte es bereits die BJS auf ihrer Plenarsitzung in Vijayawada mit ihrem Dokument "Prinzipien und politische Maßnahmen" angenommen.

Darin beklagte U. zunächst für Indien das Fehlen irgendeiner Richtung, wohin das Land gehen, und was aus ihm werden soll. Seiner Ansicht nach ermangelt es Indien einer Ideologie, Prinzipien und einer nationalen Identität. Der Ausweg aus diesem Übel war, daß Indien endlich wieder zu sich selbst, zu seiner "eigenen Kultur" (U. 1979, 17) kommt. Damit könne das Land alle seine inneren Potenzen entwickeln und die wahre Unabhängigkeit erlangen.

Wie die RSS überhaupt so verstand auch er die Natur und Gesellschaft als eine "ungebrochene Gesamtheit, (als ein organisches Ganzes), wo Gesamtheit und Teil nicht in einem gegenseitigen Konflikt stehen, sondern in einem Stadium der dynamischen Balance" (BJP 1985b, 18). Denn "all die Mannigfaltigkeit (...) hat eines gemeinsam, (...) das die Dinge einander ergänzt" (Nene, 11). Und somit ist diese Gesellschaft eine ständig auf Zusammenarbeit bedachte, wo Individuum, Familie, Kommune, Nation, Menschheit, Universum und das Allmächtige sich in einer "nichttendenden Spirale" (Thengadi 1970, 110) des ständigen Zustand des Ausgleichs und der Harmonie befinden. An dieser Stelle führte U. seine Interpretation des Dharma-Begriffs ein. Es steht für die "ewigen Prinzipien, die ein jegliches Wesen, ob individuell oder gesellschaftlich, aufrechterhalten" (BJS, I/6). Dem Dharma kommt in der Gesellschaft die oberste Autorität und endgültige Souveränität zu. Was gut für die Menschen sei, ist ewig und kann nur von dem Dharma entschieden werden und nicht vom Menschen selbst. U. sprach, im Gegensatz zu Gandhi, dem Menschen jegliche Mög-

lichkeit ab, die Wahrheit selbst schöpferisch zu ergründen. Der Mensch kann nur eher "das Recht erhalten, gemäß dem Dharma zu handeln. (...) Das Dharma entscheidet, was gut für das Volk ist" (U. 1979, 56). Es ist daher auch nicht an eine Mehrheitsregel gebunden. Und "Judikative, Exekutive, Legislative haben gemäß dem Dharma zu handeln" (U. 1979, 54).

Das Dharma ist quasi als ein eigenständiger Körper vorzustellen, der mit einer Seele behaftet über den Menschen schwebt. Thengadi, einer der hauptsächlichsten Theoretiker der RSS, der später U.'s Gedanken weiterentwickelte, bemühte hierzu einmal den Vergleich mit der Binomischen Formel: "Kommen 'A' und 'B' ohne eine organische Einheit zusammen und werden quadriert, so wachsen sie zu A^2+B^2 ; sind sie aber organisiert, d. h. in diesem Falle sie werden in Klammern gefaßt und quadriert, $(A+B)^2$, so wird daraus (...) A^2+B^2+2AB . Wo kommen diese 2AB her? Organisation hat ihr eigenes Wesen und Willen" (Thengadi 1972, 49-50).

Die Aufgabe des Menschen ist es nun, sich mit dem Dharma in Übereinstimmung zu bringen, um Harmonie, Frieden und Fortschritt, das vom Dharma geschaffen wird, zu erlangen. Das Dharma kontrolliert Wut und Begierde. Es gibt keinen Egoismus mehr. Hingegen werden die Interessen einander angeglichen, "einander ergänzend und im Gefühl der Einheit" (U. 1979, 41). U.'s Theorie soll den Menschen zu einem Zustand der Zurückhaltung befähigen. So werden "Artha" (wirtschaftliches Handeln) und "Kama" (individuelle Wünsche) als ordnende Prinzipien menschlicher Anstrengungen mit dem "Dharma", das alles reguliert, in Einklang gebracht, um "Moksha" (Erlösung) zu erlangen. "Das Dharma Rajya sieht kein Individuum oder Körperschaft als souverän an. Jedes Individuum ist gewissen Verpflichtungen und Regulierungen unterworfen" (BJS, I/8). In diesem Zusammenhang erhält in seiner totalen, für alle Lebensbereiche geltenden Theorie die Erziehung einen besonderen Stellenwert.

Eine solche idealisierende Theorie fand in ihrer Weiterentwicklung Anwendung auf alle gesellschaftliche Gebiete. Thengadi begründete z. B. daraus das Konzept der "Industriellen Familie", wo "Arbeit und Kapital sich nicht zueinander antagonistisch verhalten, sondern einander ergänzend. (...) Und Arbeit zu einem Teilhaber in der Leitung und (...) im Profit wird, (...) weshalb) auch die Idee des Klassenkampfes inkorrekt und schädlich ist" (BJS, I/109, 65). Industrie wird in diesem gesellschaftlichen Organismus "als ein Teil angesehen, der mit der sozialen Sicherheit beauftragt ist" (Gokhale u. a., 348). In ihr wie auch in der Entwicklungspolitik sollen Idealismus und "nationaler Wille (den Erfolg begründen): Die erfolgreiche Ausführung eines jeden Plans hängt eher von der Verfügbarkeit einer entsprechenden psychologischen Umwelt als von bloßen physischen Faktoren" (Thengadi 1990) ab. In diesem Sinne plädierte Thengadi auch für ein "integriertes Denken (in der Planung der Volkswirtschaft, ...) wo die verschiedenen relevanten Faktoren wie Bildung, Wirtschaft, Ethik und Ökologie" (Thengadi 1990) zusammenfassend behandelt werden.

U. bezog die Begründungsanleihen für seine Theorie zwar von einer Jahrtausenden alten Geschichte, verwirft aber den Gedanken in der Entwicklung noch einmal 1000 Jahre zurück anfangen zu wollen. Diese Vergangenheit kann "nicht einfach abgelegt werden" (U. 1979, 14), lautet sein Urteil. Und weiter: "wo die westliche Wissenschaft universell ist, so müssen wir sie absorbieren, wenn wir vorwärts gehen wollen" (U. 1979, 8). Doch bleiben während des "Wandels einige ewige Dinge unberührt" (Kelkar).

U. verstand vor allem daher seine Theorie als eine Gegenkultur zum westlichen Lebensmodell. Und Thengadi beschrieb somit das Konzept von U. in den 80er Jahre als ein Modell der "Modernisierung ohne Verwestlichung" (Thengadi 1983). U. kritisierte an dem Westen seine angebliche Exklusivität des Individuums und den Materialismus, die keine Harmonisierung der

Interessen ermöglichen würden. Der Westen, so die Auffassung von U., würde die verschiedenen Bereiche des Lebens aufteilen, und danach wieder versuchen, sie zusammenzufügen. Darin sah U. auch den Grund für die Entstehung von Konflikten. Sie seien "kein Zeichen von Kultur oder Natur, sondern eher (...) eins der Perversion" (U. 1979, 19) und Dekadenz. Der Westen sei ein negatives Vorbild. Und als Beispiel, wohin sein Individualismus führt, gab er u. a. Vereinzelung, Drogenprobleme, Generationskonflikte an. Diese würde es in hingegen in Hindu-Familien nicht geben (Mehta 1992). In heutigen Schriften wird nun zu dieser Problemreihe auch AIDS gezählt. Der "Humanismus (von U.'s ist deshalb) dem europäischen Humanismus überlegen" (Thengadi 1991a, 91), da dieser nur den Egoismus kennt, aber keine integrierende Kraft. Und "während andere Staatskonzepte rechteorientiert sind, so ist das Dharma Rajya (daher auch) pflichteorientiert" (BJS, I/8).

U.'s Nachfolger stellen heute seine Ideologie in einen direkten Zusammenhang mit der Situation der Menschheit überhaupt. Sie bieten in der "beispiellosen Krise" (BJP 1985, 16), in der sich die Menschheit befindet, sich als Alternative an, und propagieren den Hinduismus als Philosophie des 21. Jahrhunderts für die Menschheit. Mit Hilfe des Konzepts von U. könne eine "soziale Ordnung errichtet werden, die fähig ist, die Konflikte der modernen Zeit zu lösen" (BJP 1985b, 18): "Der Integrale Humanismus ist die ausgeprägteste Interpretation der Hindu-Philosophie, in ein sozio-ökonomisches Programm übersetzt, das die modernen Konflikte lösen kann. Es ist universell in seinem Herangehen und auch jeder engstirnigen Nationalismus-Interpretation erhaben" (Joshi, M. M.), sagte einst der derzeitige Präsident der BJP.

U.'s Theorie befähigte die BJS/BJP, die inhaltlichen Merkmale des "Hindutva" breiter zu fassen und weitergehende politische Strategien zu entwerfen. Es erwies sich in der Tat engen Hindu-Begriffen, wie dem eines "Hindu-Rashtras" oder den Vorstellungen Savarkars, flexibler gegenüber und war eher dazu

in der Lage, andere Auffassungen in sich aufzunehmen. Es war auch seit jener Zeit, zu der U. seine Schriften verfaßte, daß die BJS/BJP an politischen Einfluß gewinnen konnte.

U. meinte "eine organische Gesellschaft, in der verschiedene soziale Gruppen, zwar durch ihre wirtschaftlichen Aufgaben unterschieden werden, aber zur selben Zeit innerhalb der gesamten Kommune durch Beziehungen der Wechselseitigkeit und der gegenseitigen Unterstützung integriert werden, anstatt durch Konflikt und Wettbewerb geteilt zu werden" (Graham, 159). Dies entsprach dem Weltbild einer in sich sozial verschiedenen Gruppe: Kleinindustrielle, Händler, Kleinunternehmer im Dienstleistungssektor, mittlere und untere Beamte, Berufe mit unterem und mittlerem Einkommen. Also Gruppen von Menschen, die noch die Erinnerung an sozial engerer Beziehungen hatten, vielleicht in zweiter Generation ihrer verlustig wurden, auf sie noch angewiesen waren und diese nicht in einem Wettbewerb verlieren, oder sie nun wiedererlangen wollten. Er beschrieb eine Idealgesellschaft, die sicherlich in Städten mittlerer und kleinerer Größe mit noch überschaubaren sozialen Strukturen liegen würde.

3.1.4. Hauptsächliche Politikziele sowie Aktivitäten der BJS

Die politischen Ziele, die die BJS seit dem Tag ihrer Gründung verfocht, ergaben sich eng aus ihrem Weltbild. Es spiegelte sich folglich in allen ihren politischen Maßnahmen wider. Zunächst verwarf sie daher vor allem all jene politischen Konzepte und Maßnahmen des vor allem durch die Kongreßpartei getragenen Staates, die ihrer Vorstellung der organischen Ganzheit 'Bharats' zuwiderlaufen würden. Sie praktizierte mit diesem Herangehen an die von ihr erhobenen Forde-

rungen eine vor allem auf Ideologie basierende Politik. Die Verfassung Indiens wurde von Upadhyaya zwar nicht direkt kritisiert, jedoch bemerkten eine Reihe seiner Anhänger, daß sie nicht "Bharatiya" sei. Aufgabe des Staates sei es, das Dharma aufrechtzuerhalten. Es bedeutet nationale Einheit. Daher würden förderale Strukturen dem einigenden Dharma-Prinzip entgegenlaufen, dem sich aber niemand entziehen könne. Indien habe daher zunächst und vor allem ein unitärer Staat zu sein. Dies würde, lt. BJS, nicht "Zentralisierung der Macht bedeuten, (sondern deren) Dezentralisierung" (BJS, I/82). Allen "separatistischen Ansprüchen (aber ...), die spezielle Privilegien und den Schutz auf der Grundlage von Provinzen, Religion, Kaste oder Sprache fordern, (...) ist ein Ende zu bereiten" (BJS, I/151). D. h. die BJS machte sich zu einem erklärten Gegner Pakistans, da diese exklusive Forderung der Moslems, um in ihrem Sprachgebrauch zu bleiben, das Mutterland geteilt hatte. Die BJS erhob daher auch die unmittelbare Einführung eines einheitlichen Zivilgesetzbuches, worum sich der Staat lt. Artikel 44 der Verfassung verpflichtet hatte zu bemühen, zu einer ihrer Hauptforderungen. Für die BJS war dies ein integraler Bestandteil ihrer Vorstellung eines 'positiven Säkularismus', womit sie Einheit Indiens verband, ohne die Realita des Landes zu berücksichtigen. Den derzeit staatlich sanktionierten Säkularismus bezeichnete sie dafür als 'Pseudo-Säkularismus'. Er würde dem Kommunalismus der Moslems ständig Vorschub leisten. Die hierbei gemachten Kompromisse seien daher nur eine "Beschönigung einer Politik des 'Appeasements'" (BJS, I/49). Sie verband damit zumindest auch ihre Forderung nach Abschaffung des Artikels 370 der Verfassung Indiens, wo dem Unionsstaat Jammu und Kashmir gewisse Sonderrechte eingeräumt wurden. Darin sah sie von Anfang an die Saat für eine weitere Teilung des Landes gelegt. Mit dieser Forderung startete die BJS im Frühjahr 1953 ihre erste propagandistisch geführte Kampagne. An deren Ende ihr damaliger Parteivorsitzender, Mookerjee, nach dem Betreten des Ge-

biets von Jammu und Kashmir verhaftet wurde und dann im Gefängnis verstarb. Die Hindu-Gemeinschaft aber würde vom Staat lt. BJS nur diskriminiert werden. Somit begründete die BJS in den 50er Jahren ihre Opposition gegen die Verabschiedung der Zivilgesetzbücher für Hindus. Wie die BJS den Begriff der Minderheit ganz und gar negierte, so lehnte sie auch das Bestehen einer Minderheitenkommission ab, und forderte stattdessen die Einrichtung einer Menschenrechtskommission.

Die BJS plädierte für den Gebrauch einer starken Zentralmacht. Den bislang an der Macht befindlichen Zentralregierungen warf sie vor, auf regionale Forderungen "unfähig und kurzsichtig" (BJS, IV/94) zu reagieren. Sie forderte sie auf, die ihr zur Verfügung stehende Macht "zum richtigen Zeitpunkt und auf die richtige Art und Weise" (BJS, IV/94) zu nutzen. Allen Kräften, die "die Integrität und Souveränität Indiens bedrohen, (... sei) mit einer starken Hand" (BJS, I/150) entgegenzuwirken. Die BJS sprach sich ausdrücklich gegen eine "jegliche Schwächung der Autorität des Zentrums" (BJS, IV/94) aus. Sie zählte hierzu selbstverständlich ebenfalls die Kashmir-Frage. Unmißverständlich abweisend reagierte die BJS auch auf die im Punjab und im Nordosten Indiens erhobenen Forderungen nach Autonomie, die heute in einen Sezessionismus mündeten. Wie in Kashmir so sah sie die in Nagaland und Mizoram entstandenen Probleme vom religiösen Gesichtspunkt her. Da beide letztgenannten Staaten von einer mehrheitlich christlichen Bevölkerung bewohnt werden, waren deren Probleme ein Werk christlicher Missionare (BJS, IV/33). Im Jahre 1965 sprach sie sich gegen Gespräche mit den Naga-Rebellen aus, und gab den Sicherheitskräften "eine freie Hand, die (dort entstandene Lage) in Griff zu bekommen" (BJS, IV/186). Im selben Jahr verabschiedete sie angesichts der Situation in den Grenzgebieten auch eine gesonderte Resolution (BJS, IV/185-186).

Die BJS forderte ein Verbot all jener "Elemente, (die sie als) antinational" einstufte. Zumindest gehörten dazu die

Kommunistischen Parteien und die Moslem-Liga. Dies war eingebettet in ihre "Indianisierungs"-Kampagne, wodurch sie eine "nationale Integration" (BJS, I/182) herstellen wollte. Darunter verstand sie lt. einer im Jahre 1969 in Patna verabschiedeten Resolution; "die Unterordnung aller beschränkten Loyalitäten wie Religion, Kaste, Region oder Dogma unter der Loyalität zur Nation, die Vorrang (vor allen anderen) hat" (BJS, IV/138). Bereits seit den 50er Jahren hatte sie sich dieser Aufgabe verschrieben, wozu sie damals folgende acht Punkte zählte, die bis zum heutigen Tage zum größten Teil ihre Gültigkeit bewahrt haben: '(1.) Konzentration der Bildung neben der modernen Literatur auf das indische Erbe wie den Upanishaden, der Gita, des Ramayanas und dem Mahabharata; (2.-3.) Begehung der Geburtstage von Nationalhelden (z. B. Rama) und religiöse Feste (wie Holi) als Nationalfeiertage; (4.) Verstärkter Gebrauch indischer Sprachen (wie Hindi); (5.) Belebung des Sanskrit. (Und Anwendung der Devanagari-Schrift für alle indischen Sprachen); (6.) Neuschreibung der indischen Geschichte und Hervorhebung deren Glorie, (7.) (Propagierung der) Hindu-Einheit; (8.) Integrierung aller anderen Bevölkerungsgruppen unter der Ägide der Hindus' (-In: BJS, IV/25 u. 45-46).

Upadhyaya sah die Aufgabe der BJS darin an, "das 'Virat' (Stärke, Energie) der Nation zu erwachen" (-In: Raje, 178-179). Ein Mittel dazu war die Initiierung von Kampagnen. Diese hatten in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens zum Ziel, ein in der Verfassung verankertes Verbot der Kuh-schlachtung zu erwirken. Diese Forderung erhob sie in nahezu allen Manifesten: "Die Kuh (sei, wie die BJS 1954 hervorhob,) unsere Ehrensache und das ewige Symbol unserer Kultur" (BJS, I/68). Im Jahre 1952 gab sie daher ihre "volle Unterstützung" (BJS, II/47) einer durch die RSS angeführten Kampagne zum Schutze der Kuh. Während deren Verlauf sollen in 64.456 Dörfern etwa 17,5 Millionen Unterschriften gesammelt worden sein (-In: Bhargava, 73).

Soziale Fragen spielten in der BJS zunächst nur eine untergeordnete Rolle: "Frauen (seien vor allem) als Mitglied der Großfamilie" (BJS, I/96) definiert. Die BJS beabsichtigte daher, "ohne grundsätzliche Änderung der jahrhundertealten Prinzipien der sozialen Organisation, (...) die Eigentumsrechte der Frauen (...) zu erhöhen" (BJS, I/142). Die mit der Verabschiedung der Hindu-Gesetzgebung durchgeführte Reformierung des Zivilwesens lehnte sie mit folgenden Argumenten ab: "Gemeinsame Familie und unauflösliche Heirat waren die Grundlage der Hindu-Gesellschaft. Gesetze, die diese Grundlage verändern, werden schließlich zur Desintegration der Gesellschaft führen" (BJS, I/96). Ihr Verhältnis zu den unteren Kasten wird im Lichte ihres Konzepts der Hindu-Einheit verständlich. Sie plädierte formal für die Abschaffung der Unberührbarkeit, appelliert jedoch nur "an die moralische und menschliche Rücksichtnahme" (BJS, V/101). Mehr Beachtung fanden soziale Probleme erst in den 70er Jahren, als sich die BJS als "die einzige Alternative" (BJS, I/188) anbot, und dadurch eine Ausbreitung der Wählerbasis erhoffte.

Diese Taktik, die die BJS seit dieser Zeit verfolgte, ließ sich auch in einer anderen Frage beobachten. Im Jahre 1954 war "die Jana Sangh (noch) nicht dazu bereit, Englisch oder Urdu als indische Sprachen anzuerkennen" (BJS, I/73). (Da sie diese als Sprachen von Eroberern ansieht). 1971 ist sie zwar "dagegen, daß Urdu zur zweiten offiziellen Amtssprache in U. P., Bihar, M. P. etc. gemacht wird, (...) will aber der Unterstützung des Urdu Beachtung schenken" (BJS, I/184).

Oft attackiert wurden von ihr die ineffektive Administration und die Korruption. Den Grund dafür sah sie vorrangig in den "falschen Politikzielen und in dem 'abharatiya' (unindisch-M.S.) und unrealistischen Herangehen der an der Macht befindlichen Partei an die nationalen Probleme" (BJS, I/47). Zwar sah sie sich stets als "ein neues Beispiel" (BJS, I/188), doch beschränkte sie anfangs ihre Rolle auf die der Opposition, was stets ihre Wahlchancen beeinträchtigte. 1971 nun mel-

deten sie erstmalig ihre Ambitionen als Regierungspartei an und erhob den Anspruch, eine "eigene, entschlossene Administration hervorbringen" (BJS, I/191) zu können.

Wirtschaftspolitische Fragen berücksichtigte die BJS erst in der letzten Hälfte der 60er Jahre stärker. Ihr damaliger Vorsitzender, A. B. Vajpayee, drückte das Dilemma, in dem die Partei sich hierbei befindet wie folgt aus: "Zu Fragen der Wirtschaft basiert das Herangehen der Jana Sangh seit Anfang an auf pragmatische Überlegungen und nicht auf Dogmen" (-In: BJS, V/4). Bis heute, auch mit ihrer "Erklärung zur Wirtschaftspolitik vom Mai 1992", ist es der Partei nicht gelungen, über diese Stufe hinwegzukommen. Feststellungen der Partei zu diesem Gebiet waren stets eine Ansammlung von vielen Ansichten ohne die Angabe einer Richtung. Upadhyaya kritisierte die Marktorientierung der Produktion, die zu einer Ressourcenverschwendung führt. Somit favorisierte die BJS einen "dreidimensionalen Weg: Produktionswachstum, Verteilungsgleichheit und Konsumzurückhaltung" (-In: BJS, V/4). Um dies zu erreichen, müßten m. E. massive Eingriffe des Staates notwendig sein. Doch die BJS plädierte für eine Dezentralisierung. Sie sprach sich sowohl für Nationalisierungen als auch für die Förderung des Privatkapitals aus. Sie betonte eine Industrialisierung (svadeshi), um das Land "selbstgenügend" (BJS, I/52) machen zu können und legte den Schwerpunkt auf die Klein- und Mittelindustrie, die sie als "für die Industrialisierung des Landes am meisten geeignet" (BJS, I/164) ansah. Upadhyaya merkte an, daß die Maschine dem Menschen helfen solle, ihn aber nicht zerstören. Die BJS erkannte "die Notwendigkeit der Planung" (BJS, I/131), kritisierte die Pläne als "zu überambitiös" (BJS, I/77). Sie verglich gerne erklärte Ziele der regierenden Partei mit deren Erfüllung, und konnte so Fehlschläge in der Politik des Kongresses festmachen. Sie forderte daher "realistische Pläne" (BJS, II/31), schlug aber eine jährliche Wachstumsrate von 10 % vor.

Die Aussagen der BJS zur städtischen Entwicklung waren gegenüber den für das Land erhobenen Forderungen umfangreicher und offenbarte hierbei, daß sie vor allem eine Partei der städtischen Mittelschicht war. Sie sprach sich des öfteren für Einkommensbegrenzungen aus und legte ein Verhältnis zwischen Maximal- und Minimallohn von anfangs 1 : 10 und später 1 : 20 fest. Im Jahre 1954 sprach sie sich für die Eindämmung monopolistischer Tendenzen aus. Und 10 Jahre später forderte sie eine "Demarkation von Sphären zwischen Klein- und Großindustrie. Im allgemeinen sollten Konsumgüter für die erstere und Produktions- und Grundstoffgüter für die letztere bestimmt sein" (BJS, I/36). Sie gab an, daß sie "der Beseitigung der Arbeitslosigkeit, von der besonders die gebildete Mittelklasse betroffen ist, besondere Aufmerksamkeit schenken will" (BJS, I/57). Und den allgemeinen Zustand im Lande einschätzend, stellte sie 1957 in einer Resolution fest, daß "die Lage der städtischen Mittelklasse sogar noch erbärmlicher ist. Mit ihren begrenzten Einkommensquellen leiden sie aufgrund steigender Preise für lebensnotwendige Güter ernsthaft wirtschaftliche Not. Besitzer kleiner Geschäfte, Kleinhändler und -industrielle sind (... aufgrund von Gruppeninteressen und einer zügellosen Korruption verschiedenen Behinderungen durch) die Regierung unterworfen. ... Bei all dieser Planung ist die Masse des einfachen Mannes schlecht dran. Die Mittelklasse wird vollständig zerquetscht. Die Ungleichgewichte des Einkommens und des wirtschaftlichen Status haben sich erhöht" (BJS, I/78, 158).

Als Endziel ihrer außenpolitischen Bestrebungen sah die BJS ein "Akhand Bharat" ('Ungeteiltes Indien') an. Da "Pakistan (... nur) vom Rest Indiens abgeschnitten wurde" (BJS, I/25). Sie warnte die Regierung Indiens davor, ein "russischer Satellit" (BJS, I/185) zu werden, und sie plädierte in den Fragen der Beziehungen zu Taiwan, Tibet und Isreal für eine Neuorientierung. Die BJS sprach sich für eine "Wiedergewinnung der verlorenen Gebiete" (BJS, I/148) aus und

warf der Regierung in ihrer Politik gegenüber Pakistans einen "unverzeihlichen Betrug der nationalen Interessen" (BJS, III/125) vor. "Pakistan (sei) eine dauernde Bedrohung der Freiheit und der Sicherheit 'Bharats'" (BJS, I/75). Wie die HMS bereits in den 40er Jahren so gab auch sie der "nationalen Verteidigung die oberste Priorität. ... Der Aufbau der militärischen Stärke (...) sollte nicht durch irgendwelche pseudo-pazifistischen Hemmungen beschränkt werden" (BJS, I/81, III/7). Und sie setzte sich für die Einführung der Wehrpflicht für Männer ein. Zur Nuklearfrage nahm die Partei bereits frühzeitig einen klaren Standpunkt ein. Auf einer Tagung des "Central Working Committee" im Jahre 1964 sanktionierte sie den "Aufbau einer unabhängigen, eigenen Nuklearabschreckung" (BJS, III/8). Weitergehendere Ansprüche meldete sie in ihrem Manifest von 1971 an, wo sie anstrebte Indien, innerhalb der nächsten Jahre zu "einem der bedeutenden Weltmächte" (BJS, I/186) zu machen. Dazu legte sie einen 7-Punkte-Plan vor, der einen umfassenden Ausbau der Rüstung vorsah.

Ihre ideologische Befangenheit, die sie von ihrer Mutter, der RSS, übernommen hatte, war für die BJS das größte Hindernis, eine breite Wählerbasis aufzubauen. Durch ihr ständiges Postulat einer Interessenbalance, erkannte sie deren berechnete Eigenständigkeit nicht an. Dies machte die BJS für den Großteil der indischen Wählerschaft wenig attraktiv. Mit solchen Forderungen wie Sanskrit, Hindi, Kuhschutz legte sie von Anfang an ihr Schwergewicht auf Nordindien, das sie als Wiege der Menschheit ansah. Ihr Appell an Interessengruppen, die sozial-ökonomisch bestimmt sind, war durch die Betonung städtischer Kleinindustrieller und -händler extrem beschränkt und schmal (auch: Graham, 158-195). Ihre streckenweise Konzentration auf die Probleme, die die aus Pakistan stammenden Flüchtlingen hatten, zog andere Wähler nicht an. Fragen essentieller sozialer Entwicklung, die durch den Kongreß betont wurden und seine Popularität ausmachten, blieben bei der BJS

außen vor. Moslems, die in einer Reihe von Kreisen aber eine erhebliche Wählerschaft stellen, wurden von vornherein nicht erreicht. Dazu gehörten auch anderen Fragen, die mit dem Schutz bestimmter legitimer Rechte von Minderheiten befaßt waren, wie z. B. Unberührbarkeit, auch Forderungen der Sikhs im Punjab, die sie per se nicht anerkannte, und womit sie ihr Wahlvolk einengte. Die Kongreßpartei hingegen deckte eine Reihe von Fragen, die die BJS aufwarf, selbst ab. So hatte sie es verstanden, auch die Interessen der Kleinunternehmer innerhalb ihres Systems der Vergabe von Lizenzen zu vertreten. In Uttar Pradesh nahm selbst der Kongreß der Jana Sangh mit ihren kulturellen Themen die Wählerschaft weg: "Hier hielt Kongreßregierung des Unionsstaates unbeugsam an ihrer Nur-Hindi-Politik fest und widerstand dem beträchtlichen Druck der Zentralregierung, die Rechte der Urdu-sprachigen Bevölkerung vollständiger anzuerkennen. Folglich hatte die Jana Sangh wenig Raum, zu dieser Frage Wähler vom Kongreß weg zu locken" (Graham, 156).

3.1.5. Das Wahldebakel von 1984 und die Neuorientierung der BJP

Die 1980 neu geschaffene BJP brauchte fünf Jahre nach dem Scheitern der Janata Party-Regierung, an der sie mit ihrem Vorläufer der BJS beteiligt war, um wieder eine klare Orientierung zu finden. Über das Zustandekommen der Janata Party wurden bereits in der Einleitung zu diesem Abschnitt einige Ausführungen gemacht. Die Legitimität der Janata Party basierte auf einem Minimalprogramm, das sich aus der von Indira Gandhi von 1975 bis 1977 ausgerufenen Notstandsgesetzgebung ergab. Es umfaßte solche Punkte wie Aufhebung der Notstandsgesetzgebung, Wiederherstellung von Grundrechten, Abschaffung entsprechender Strafgesetzbücher, Autonomie des

Rundfunks, Abschaffung der Zensur. Es betraf die grundlegenden legitimen Interessen einer jeglichen zum Kongreß in Opposition stehenden Partei. Als minimale Gemeinsamkeit beriefen sich die zusammengeschlossenen Parteien auf die Gandhischen Prinzipien, die als politische und wirtschaftliche Dezentralisierung verstanden wurden. Die Jana Sangh interpretierte eine Identität zwischen den Konzepten des "Integralen Humanismus und des Gandhischen Sozialismus ihrem sozio-ökonomischen Inhalt nach" (Joshi 1987).

Dies bedarf einiger Bemerkungen. Im Kern basierten Gandhis Gedanken in der Tat auf Dezentralisierung. Würden sich also die zum Kongreß in Opposition stehenden Parteien zu einem bestimmten Zeitpunkt festlegen, so könnte, da sie alle die politische Dominanz der Kongreßpartei als eine Beeinträchtigung ihres Wirkens empfinden, die Idee einer Dezentralisierung sie kurzfristig einander zusammenbringen. Die BJS/BJP etwa kann dadurch mehr Mitsprache für sich einfordern, und mit einer formalen Forderung nach Dezentralisierung würde sie auch ihrem Klientel, das sich wachsender Konkurrenz ausgesetzt sah, entsprechen. Daneben hätte Gandhi, so behauptete die BJS/BJP, Vorstellungen vertreten, die vom Westen verschieden seien. Dies würde ihn mit der Partei zusammenbringen (Vajpayee 1986). Die BJS/BJP bemühte sich redlich, eine Verwandtschaft der Gedankenwelt zwischen Upadhyaya und Mahatma Gandhi zu konstruieren. Nach meiner Auffassung wird es schnell ersichtlich (siehe 1. 2.), daß dies nicht möglich ist, da beide ein völlig unterschiedliches Bild vom Menschen haben.

Die Regierung der Janata Party ermöglichte nun erstmalig auch Mitglieder der BJS, an der Zentralregierung in Neu-Delhi beteiligt zu sein. Doch war die Wahl im Jahre 1977 "grundlegend eine Negativwahl, eine Wahl gegen Frau Gandhi, gegen ihren Notstand und gegen (ihren Sohn) Sanjay" (Advani 1979, 121). Hatte sich dieses Mandat aufgebraucht, mußte die Regierung scheitern.

Oberflächlicher Anlaß des Bruchs der Janata Party war der Streit um die "duale Mitgliedschaft", die ihren Parteimitgliedern untersagt werden sollte. Davon waren diejenigen betroffen, die gleichzeitig Mitglieder der RSS waren, und die die Jana-Sangh-Gruppe innerhalb der Janata Party ausmachten. Die Regierung hatte schließlich keine Mehrheit mehr. Bei den kurze Zeit später vorfristig ausgerufenen Neuwahlen im Januar 1980 siegte wieder die Kongreßpartei. Mit der Gründung der BJP fing diese Partei die aus der Janata Party verstoßenen und größtenteils zur RSS gehörenden Mitglieder wieder auf. Der ehemalige Parteivorsitzende der BJP, der selbst ein Funktionär der RSS war, hob diesen Sachverhalt auf einem Treffen der RSS vor, indem er feststellte, daß sich dadurch auch wieder "eine engere Zusammenarbeit zwischen der RSS und BJP (ergeben hätte). Im Falle der BJS war die Verbindung (zur RSS) nur ideologisch. Im Falle der BJP war (sie) sowohl ideologisch als auch historisch" (Advani 1990a).

Die neu gegründete BJP wollte sich aber zunächst nicht unmittelbar von ihrem "Janata Party"-Erbe trennen. Zu mehreren Gelegenheiten wiesen ihre Parteiführer bewußt darauf hin, daß sich ihre Mitgliedschaft nicht nur aus RSS-Svayamsevaks rekrutieren würde. Die neue Partei verzichtete auf ihren alten Namen und versuchte somit, eine gewisse Kontinuität bzw. Fortführung der Janata Party für sich zu reklamieren, und "die unvollendete Aufgabe (der Janata Party) weiterzuführen" (Vajpayee 1980, 2). Sie nannte sich nun "Bharatiya Janata Party". Diese Entscheidung wurde durch einen weiteren Sachverhalt begünstigt. Die politische Situation war 1980 derart, daß die gesamte Arbeit der Opposition nach ihrem Scheitern von der öffentlichen Meinung in Frage gestellt wurde. Und die oppositionellen Kräfte befürchteten überhaupt, daß nun "der Kongreß und Frau Indira Gandhi ein unanfechtbare Position für die nächsten 20 bis 25 Jahre eingenommen hat" (BJP 1985b, 7).

Doch selbst in dem Herangehen des Gründungsdokuments vom Mai 1980, "Our Five Commitments", konnte die BJP ihre Herkunft,

trotz aller Bemühungen, nicht leugnen. Ihr erster Vorsitzender charakterisierte so "die Krise des Landes als eine grundlegend moralische Krise. (...) Einer Nation, die an einer Erosion moralischer Stärke leidet und ihre Fähigkeit verliert, Schwierigkeiten zu begegnen" (Vajpayee 1980, 3, 4). Die BJP verschrieb sich folglich der Aufgabe der "moralischen Erneuerung" (BJP 1980, 1). Auch ihre "fünf Verpflichtungen", die sie 1980 verabschiedete, widersprachen ihrem Vorgänger, der BJS, und dessen durchschrittenen Entwicklungsprozeß nicht: "(1) Nationalismus und nationale Integration, (2) Demokratie, (3) Positiver Säkularismus, (4) Gandhischer Sozialismus, (5) eine auf Werten beruhende Politik" (BJP 1980).

In den kommenden fünf Jahren projizierte sich die BJP nicht nur als die wirkliche Oppositionskraft, sondern auch als eine betont "demokratische Alternative zur Indira-Regierung" (-In: BJP 1985b, 8). Sie verabschiedete Resolutionen zur Reform der Judikative sowie zur Wahlgesetzgebung. Schwerpunkte ihrer Kritik bildeten Amtsmißbrauch und Korruption der Politiker. Mit verhaltenem Ton ging sie auf die separatistischen Entwicklungen in Punjab und Assam ein, für die sie allein die Kongreßpartei verantwortlich machte. Die BJP versuchte, eine bemerkenswerte Öffnung ihrer Wählerbasis zu erreichen. 1981 stellte sie sich im Zuge von Ausschreitungen gegen die Reservierungspolitik in Gujerat auf die Seite der Unberührbaren. Sie verabschiedete Resolutionen zur Frauenpolitik und zu den Problemen der Stammesangehörigen. In einer Resolution zur "kommunalen Harmonie" konstatierte sie: "Keine Religion fördert oder verzeiht Haß oder Gewalt gegen andere. Die indische Verfassung verspricht allen Bürgern Gleichheit und Sicherheit ungeachtet der Religion, Kaste oder Sprache. (...) Ein Hindu, Moslem, Christ oder wer auch immer, der verstümmelt wird oder getötet wird, ist ein erwerbsunfähig gemachter oder ein verlorener Inder" (BJP 1983a, 6-7). Und im Zusammenhang zur Frage der Beziehungen zwischen Zentralregierung und Unions-

staaten stellte sie fest: "Die grundlegenden Merkmale (...) der Verfassung können nicht verändert werden, oder durch die Macht des Parlaments, Zusatzartikel verabschieden zu können, zerstört werden" (BJP 1983b, 6).

Vom Jahre 1983 an bereitete sich die Partei auf die Ausrufung von Wahlen vor. Dazu willigte sie in eine Allianz mit der von Charan Singh geführten Lok Dal ein, um ihre Wahlaussichten zu erhöhen. Es war vorgesehen, daß in diesem Zusammenhang die BJP eher die städtischen, die Lok Dal aber die Interessen der mittleren Bauernschaft vertreten sollte. Die BJP betonte ihre Absicht, für die Herstellung einer "Koalition auf der Basis eines gemeinsamen Minimalprogramms" (BJP 1984a, 134-135) zu wirken. In ihrem Manifest zu den Wahlen 1984 merkte sie einen "Zusammenbruch von Gesetz und Ordnung (und) einen Mangel an Richtlinien in der Regierung an, (weshalb ...) sie die Notwendigkeit einer neuen politischen Ordnung, einer neuen Regierung, einer neuen Führung" (BJP 1984b, 1) betonte. Doch das Manifest war eher eine Ansammlung mehrerer Absichten, als daß die BJP konkrete Vorstellungen entwickelt hatte. Selbst die Ermordung der (damaligen) Premierministerin (...) versuchte sie, "einer Erosion von moralischer Autorität und einem völligen Verfall der regierenden Partei" (BJP 1984b, 1) anzulasten. Damit lag sie nun völlig daneben.

Unmittelbar nach der Ermordung Indira Gandhis am 31. Oktober 1984 durch Sikh-Extremisten schlug die gesamte öffentliche Meinung um. Die BJP erklärte zwar "nationale Integrität, Einheit und Zusammenhalt zum Gebot der Stunde" (BJP 1984b, 1). Aber dies tat die bis dahin regierende Kongreßpartei auch, und hier war der Kongreß in einer weitaus günstigeren Lage: "(Indira Gandhi) kämpfte kühn um die Erhaltung der Einheit und Integrität Indiens und gab schließlich ihr eigenes Leben für diese heilige Sache. (...) Die Ermordung Indira Gandhi ist Teil eines größeren Vorhabens, (wo ...) ein starkes, einheitliches und nicht-paktgebundenes Indien" (INC (I) 1984, 1-2) überhaupt verhindert werden soll. Der

Nationalkongreß verwies im Wahlkampf auf sein Erbe aus der Unabhängigkeitsbewegung und rief auf, nun erst recht "die Freiheit Indiens und die Einheit zu verteidigen. Der Kongreß (I) wird unter der Führung von Shri Rajiv Gandhi zur Bekämpfung aller Hindernisse, die auf dem Weg zu Einheit und Fortschritt stehen, einen unbeugsamen Willen unter unserem Volk schmieden" (INC (I) 1984, 24).

Bei den 8. Wahlen, die vom 24. bis 28. Dezember 1984 abgehalten wurden, erzielte der Kongreß sein bestes Ergebnis aller Zeiten. Der Kongreß vereinigte 48, 1 % der Wähler auf sich. In Indien wird das relative Mehrheitswahlrecht verfolgt. Dies ist ein Grund dafür, daß sich die wirklichen Leistung der Parteien nicht immer adäquat im Parlament widerspiegeln. Der Kongreß konnte nun 415 Sitze (von 542) besetzen, die BJP hingegen mit einem Stimmenanteil von 7, 6 % nur 2. Und letztlich zählen die Anzahl der errungenen Sitze.

In der ersten Einschätzung zum Wahlergebnis wurde auf der Sitzung der BJP-Nationalexecutive am 4. Januar 1985 zunächst von den Kadern die Übermacht der Kongreßpartei bei den Wahlen als eine Hauptursache der Niederlage der BJP genannt. Die durch die Ermordung Indira Gandhis hoch emotionalisierte politische Atmosphäre ließ demnach die BJP faktisch überhaupt nicht mehr zum Zuge kommen. Die Sympathiewelle der Wähler für den Kongreß, Wahlmanipulationen, der Mißbrauch der Medien durch die regierende Kongreßpartei und die vom Kongreß massiv verwendeten Gelder für Bestechung etc. sollen demnach der BJP keine Chance gelassen haben (BJP 1985a). Nichtsdestotrotz forderte der Parteipräsident der BJP auf dieser Tagung aufgrund dieses Debakels die Notwendigkeit der "Selbstanalyse sowie das Ziehen von Lehren für die Zukunft" (Vajpayee 1985a, 414). Auf seinen Vorschlag wurde auf der in der darauffolgenden Sitzung der Nationalexecutive der Partei im März 1985 eine Arbeitsgruppe gebildet, die "nach einer detaillierten Studie und einem ausgedehnten Kontakt mit den Massen einen Bericht über die Parteiorganisation, deren Programme, ihre

Strategie etc. für die nächsten fünf Jahre vorlegen soll" (Vajpayee 1985b, 422). Diese Arbeitsgruppe traf sich unter Leitung des Generalsekretärs der BJP, Krishanlal Sharma, zum ersten Mal in Delhi am 2. und 3. April 1985. Zur Tagung der Nationalexecutive der BJP, die am 20. Juli 1985 in Bhopal abgehalten wurde, veröffentlichte sie ihren Bericht. Ihm lag die Auswertung eines 54 Punkte umfassenden Fragenkomplex zugrunde, der in 4000 Kopien an die Parteibasis verschickt worden war. Von ihnen wurden 549 ausgefüllt an die Parteizentrale zurückgeschickt. Darüber hinaus unternahmen vier Untergruppen aus der Zentrale Fahrten ins Land, um sich in Diskussionen an der untersten Parteiebene ein Stimmungsbild machen zu können (BJP 1985b, 1).

Der vorgelegte Bericht und im Sprachrohr der RSS "Organiser" veröffentlichte Briefe zeigten, daß die Gründe für den Mißerfolg der BJP tiefer lagen. Als der grundlegendste Mangel der BJP wurde herausgearbeitet, daß sie sich nicht fähig erwies, ihr eigenes ideologisches Profil herauszustellen. Advani selbst hatte in einem Interview mit der Wochenzeitung "Panchjanya", dem Hindi-Sprachrohr der RSS, im April 1980 die Frage verneint, ob das Fehlen einer Ideologie für die BJP schädlich sein würde: "In Indien kann eine Partei, die auf einer Ideologie basiert, höchstens in einem kleinen Gebiet an die Macht kommen. Sie kann nicht das Vertrauen des ganzen Landes gewinnen - weder die Kommunistische Partei noch die Jana Sangh in ihrer ursprünglichen Form" (Advani 1980). Dies war die Erfahrung, die er aus den ersten 20 Jahren des Bestehens der BJS zog. Nun zeigte sich genau das Gegenteil.

Als Hindernis, das einer Erhöhung des Stimmenanteils im Wege stand, wurde u. a. die Verpflichtung der BJP zum "Sozialismus" genannt: "Zu dem bekannten sich auch andere Parteien. Folglich wurden die meisten politischen Prinzipien, die die BJS von anderen Parteien unterschied, verwässert" (Sagar). Auch erwiesen sich die ständigen Diskussionen darum, wie mit anderen Oppositionsparteien zusammenzuarbeiten sei,

als schädlich. Die BJP sollte sich vor allem "auf die eigenen Prinzipien und Programme stützen" (Sagar).

Im allgemeinen wurde von einer Reihe von Beobachtern bei den Unterhauswahlen das Vorhandensein einer nicht weiter definierten "Hindu-Stimme" konstatiert. In vielen Leserbriefen an den "Organiser" wurde somit bemängelt, daß es die BJP nicht verstanden hatte, sich der "Hindu-Sache" anzunehmen und stattdessen in der "säkularen Masse" (Rao, K. U.) unterging. Die Notwendigkeit dessen wurde bereits in einem 1983 unter einem Pseudonym erschienen Artikel des "Organisers" unterstrichen (BJP: A Strategy). Doch er hinterließ keinen Einfluß. Die Kongreßpartei habe es nun hingegen verstanden, mit einer der BJP/RSS eigenen Propaganda die Wahlen zu gewinnen. So wiesen die Wahlen eine "beständige emotionale Einheit des Volkes Indiens" (A massive ...) nach. Der Sarkaryavah (Generalsekretär) der RSS, H. V. Seshadri, stellte in einem unter der Überschrift, "RSS-Männer sind wirklich belustigt", erschienenen Artikel fest, daß das Wahlthema der Kongreßpartei "Einheit-Integrität-Sicherheit" dem Appell der RSS sehr nahe kam. Der Kongreß zog mit solchen Sätzen, wie z. B. "Indiens altes Erbe geht bis zur Wiege der Menschheit zurück; (...) Die Ganga ist das Symbol der Kultur Indiens; (...) Indiens Einheit steht zu oberst, alles andere kommt nachdem; (...)" (Gandhi, Rajiv 1985), die Massen auf seine Seite. "Dies führte zu einem Durcheinander im Lager der BJP, und selbst Leute der RSS haben den Kongreß unterstützt" (Seshadri 1985). Sogar der "Organiser" hatte seinen Nachruf auf Indira Gandhi auf diese Weise angestimmt: "Ihre Erinnerung wird in Millionen Herzen und in den Annalen der Weltgeschichte als ein Märtyrer für die Sache der Einheit und Sicherheit Indiens fortbestehen. Der 'Organiser' trauert mit der Nation um den Verlust der großartigen Mutter Indiens. (...)" ("Farewell, Indiraji!"). Es wurde nun eingeschätzt, daß dies für die BJP eine Lehre sein sollte, den nationalen Charakter der "Hindu-Sache" wieder aufzugreifen, sich als klare Alternative zu

projizieren und den alten Geist der BJS wiederzubeleben (siehe Sharma, A. L., Revamping BJP).

Die Arbeitsgruppe der BJP kam zu dem Ergebnis, daß "die Anhänger der BJP (in den letzten fünf Jahren) nicht imstande dazu waren, sich mit der Ideologie der BJP, als eine Herleitung der politischen Ideologie, die sie so emsig formuliert hatten, zu identifizieren. (... Daher wurde) im allgemeinen unterstrichen, daß die Partei den 'Integralen Humanismus' als ihre Weltanschauung annehmen sollte" (BJP 1985b, 15).

Auf der Tagung ihrer Nationalexecutive sowie ihres Nationalrates vom 8. bis 10. Oktober 1985 in Gandhinagar wurde dazu die entsprechende Resolution angenommen. Danach ist seitdem "der 'Integrale Humanismus' die grundlegende Philosophie der Partei" (BJP 1985c). Er wurde den "Five Commitments, zu denen weiterhin der "Gandhische Sozialismus" gehörte, übergeordnet. Der "Gandhische Sozialismus" wurde nun "als Ideologie" (Vajpayee 1986) der Partei angesehen.

Die Arbeitsgruppe, die unter K. L. Sharma stand, hatte darüber hinaus in ihrem Bericht vom Juli 1985 bereits einen ersten Entwurf für den von Vajpayee geforderten "Fünf-Jahres-Aktionsplan" dargelegt. Der "Aktionsplan", der die Entwicklung einer Wahlstrategie auf allen Gebieten zum Inhalt hatte, wurde gemeinsam mit der Änderung in der Satzung der BJP im Oktober 1985 angenommen. Hauptschwerpunkt bildete für die BJP die Überlegung, wie die Partei sich als nationale Alternative präsentieren, ihren Masseneinfluß ausweiten kann, ohne dabei ihre separate Identität aufzugeben.

Nach Auswertung der Wahlergebnisse der BJS/BJP kam man zu dem Schluß, daß dafür die Ausgangsbedingungen nicht so schlecht waren, wie sie zunächst schienen. Die Arbeitsgruppe der BJP stellte fest, daß die Partei über eine feste Wählerbasis von etwa 8 % der Stimmen verfügt: "Zweifellos gab es eine Erosion, aber dies konnte durch neue BJP-Wähler kompensiert

werden" (BJP 1985b, 13). Hierzu wurde im Bericht ein Vergleich mit allen vorherigen Unterhauswahlen herangezogen:

Jahr	Stimmen (in %)	Errungene Sitze
1952	3, 1	3
1957	5, 9	4
1962	6, 22	14
1967	9, 4	35
1971	7, 4	22
1977	14	98
1980	8, 6	11
1984	7, 66	2

(Butler u. a., 74-89; BJP 1985b, 13; Bhambhri; Die Prozentzahlen für 1977 und 1980 gehen von der Annahme aus, daß das BJS-Segment innerhalb der JP etwa 30% ausmachte)

Nach Auswertung dieser Daten nahm die BJP an, daß sie auf eine Wählerschaft potentieller Sympathisanten von 10 bis 15 % zurückgreifen kann. Dies war nun der Richtwert von dem die Arbeitsgruppe ausging. Sie überlegte nun, welche Anstrengungen unternommen werden müssen, um "zusätzliche 20 % bis 25 % der Stimmen zu erhalten" (BJP 1985b, 13-14), damit die Partei die nächsten Wahlen gewinnen kann.

Die Arbeitsgruppe unterstrich den Charakter ihrer Partei als Kaderpartei. Sie sollte nun dahingehend reformiert werden, eine "auf Kadern basierende Massenpartei" (BJP 1985b, 25) zu werden. Eine Maßnahme dafür war, daß die Mitgliedschaft in die BJP erleichtert werden sollte. Als hervorstechendstes neues Merkmal war, daß die Partei zur Schlußfolgerung gekommen war, daß, um die verschiedenen Bevölkerungsgruppen erreichen zu können, für jede eine entsprechende Unterorganisation (Zelle oder Front; org. Morcha) gebildet werden sollte. Die BJS/BJP sahen die indische Gesellschaft immer als ein organisches Ganzes, als "Eine Nation - Eine Kultur". Dies blockierte ihr den Zulauf. Sie mußte nun erkennen, daß die real "nach

Kasten, Kommunen, Berufsgruppen etc. aufgeteilte Gesellschaft" (BJP 1985b, 28), so nicht zu erreichen sei. Die Partei hatte erst ihre Philosophie bekräftigt und damit auch ihre grundlegende Sichtweise auf die Gesellschaft. Doch die BJP zeigte sich fähig, den "Integralen Humanismus" zu reinterpreting, und die Arbeitsgruppe schlug ein neues Herangehen vor. So sollte vielmehr auch das Ziel dieser Unterorganisationen sein, das "Einigende der Bevölkerungsgruppen" (BJP 1985b, 28) herauszuarbeiten. "Es heißt nicht, daß die BJP das Volk teilt oder eine in Abteilungen aufgeteilte Sicht hat. (...) Diese Zellen und Morchas sollen die Partei nicht aufteilen, sondern sie bilden Kanäle für einen stetigen Zufluß der verschiedenen Sektionen unseres Volkes in die Partei. (... Sie) sind nicht unabhängige, parallele oder autonome Organisationen sondern ein grundsätzlicher Bestandteil der Partei" (BJP 1985b, 28-29). Dieses Herangehen wurde angenommen, und in den nächsten Jahren wurden Organisationen u. a. für Bauern, Arbeiter, Unberührbare, Minderheiten, Intellektuelle und Frauen gebildet.

Eine weitere Säule in der Strategie bildete die ideologische Ausbildung der Kader. Dazu wurde die Durchführung von Schulungslagern auf den verschiedensten Parteiebenen vereinbart. Der BJP ging es also darum, wie der "harte Kern der Organisation, (...) die grundsätzliche Macht (also die Kader-M.S.)" (BJP 1985b, 32), bessere und effektivere Instrumente und Methoden zum Funktionieren der Partei entwickelt. Ein gesonderter Weg, um an die Massen gelangen zu können, sollte die "Zusammenarbeit und die Koordination mit 'gleichgesinnten' Gruppen" (BJP 1985b, 32) bilden. Gemeint war hiermit u. a. die VHP. So beklagte auch ein Leser im "Organiser" "einen Mangel an Koordination der Programme zwischen RSS, VHP, BJP, BMS usw." (Rao, B. V.). Die Arbeit dieser Organisationen könnten aber, so er weiter, für den Wahlkampf der BJP genutzt werden.

Die BJP griff auf die Praxis der BJS zurück, Agitationen zu speziellen Themen zu organisieren. Im "Aktionsplan" wurde beschlossen, daß die Parteiorganisation dreimal im Jahr Agitationswochen u. ä. abzuhalten habe. "Auf nationaler Ebene sollte zu kritischen nationalen Themen einmal oder zweimal im Jahr, so wie die Notwendigkeit besteht, eine Agitation organisiert werden, und Agitatoren aus dem ganzen Land sollten teilnehmen" (BJP 1985b, 38). Auf der Ebene der Unionsstaaten sollte es den dortigen Parteiorganisationen überlassen bleiben, Agitationen zu organisieren: "Agitationen können von verschiedener Art sein, und es ist nicht notwendig, daß sie jedes Mal ins Gefängnis führen müssen" (BJP 1985b, 38).

Als unbedingt notwendig wurde es ebenfalls erachtet, die Publikationstätigkeit der Partei zu erhöhen. Ein ständiges Büro für Öffentlichkeitsarbeit wurde dafür in der Parteizentrale der BJP, New Delhi, Ashoka Road 11, eingerichtet. Die Einrichtung ständiger Kontakte zu den Medien und die Organisation eines stetigen Informationsflusses in Form von Presseerklärungen wurden vereinbart. Dies zahlte sich insbesondere im Wahlkampf im Jahre 1991 für die BJP aus.

Über den Grad der Erfüllung dieses "Aktionsprogramms" und möglicher noch vorhandener Unzulänglichkeiten hatten die Generalsekretäre der BJP, M. M. Joshi, K. N. Sahani und K. L. Sharma vor der Partei Rechenschaft abzulegen. In ihren später vorgelegten Berichten sprachen sie von verschiedenen Aktionen, die von der Parteiorganisation unternommen wurden. Darunter waren am 23. Februar 1987 eine "Nation-First-Rally" in Delhi oder im selben Jahr die Aktion "Rajiv Gandhi Must Resign" ('Rajiv Gandhi muß zurücktreten'). Agitatorischer Schwerpunkt bildeten daneben Aktionen zur Lage im Unionsstaat Punjab, wo Extremisten seit Jahren für die Bildung eines eigenen Staates streben. Darüber hinaus wurden Sitz- und Hungerstreiks sowie Demonstrationen zu den solchen Themen wie Korruption, Gesetz und Ordnung, Preisanstieg, Arbeitslosigkeit, zur Lage in den Slums sowie der Situation der Farmer

durchgeführt. Aus den Dokumenten der Partei wird ersichtlich, daß besonders Augenmerk auf die Arbeit unter Frauen und Jugendlichen gelegt wurde. Für die nächsten Unterhauswahlen wurde ein grundlegender Wandel in der Zusammensetzung der Wählerschaft festgestellt. So werden dann bereits Wähler, die nach Erlangung der Unabhängigkeit Indiens geboren wurden, 50 % der Wählerschaft ausmachen, und daß "die BJP gerade diese weiter anwachsende Wählerschicht ansprechen muß" (BJP 1985b, 12). 9) Die genannten Aktionen entsprachen vollständig der Zielvorgabe des "Aktionsprogramms", "eine klar ausgeprägte Identität und Ideologie zu projizieren, die die Fehlschläge der Politik und Programmatik der letzten 35 Jahre herausarbeitet, die der regierende Kongreß verfolgt hat. Gleichzeitig (wurde) die BJP als eine Partei der Lösung dieser Probleme projiziert" (BJP 1985b, 34). In der Agitation griff die BJP des öfteren auf einen Vergleich mit dem Jahr 1947 zurück. Dabei betonte sie die negativen Aspekte der Geschichte seit Erlangung der Unabhängigkeit: "Hoffnungen und Erwartungen der Menschen, die sie seit 1947 hatten, sind in Verzweiflung, Zynismus, Frustration und damit Gleichgültigkeit umgeschlagen" (BJP 1987, 156). Eindeutig war in diesem Zusammenhang eine klar nationalistische Ausrichtung der Agitation sowie eine deutliche Betonung dessen, daß die Partei "eine Partei der besonderen Art ist (...), und daß sie eine alternative politische Kultur zu bieten hat" (Advani 1986b, 79).

Seit dem Jahre 1987 ging die Partei verstärkt daran, eine konkrete Wahlstrategie für die Unterhauswahlen im Jahr 1989 zu entwickeln. Auf der Sitzung der Nationalexecutive in Rohtak im April 1987 wurde die "grundlegende Frage (gestellt), 'was ist unser Ziel'? (...) Diese Frage muß kategorisch beantwortet werden. Ist es unser Ziel, den Kongreß zu schlagen? Ist es unser Ziel, nur unseren Einflußbereich auszuweiten? Oder ist es unser Ziel, Macht zu erlangen, um Programme und politische Maßnahmen in die Wege zu leiten, um

Indien gemäß dessen aufzubauen, was (es) unserer Vision nach sein sollte" (BJP 1987, 161). Der Redner stellte fest, daß "die Partei (ihr) Ziel (noch) nicht festgelegt hat (und argumentierte, daß) das Ziel lauten sollte, die Macht zu erlangen" (BJP 1987, 161). In Auswertung vorheriger Unterhauswahlen kam er zu dem Schluß, daß 216 Sitze der Lok Sabha, der Opposition zuzuzählen wären. Davon hat die BJP bei 56 Sitzen mehr als 80.000 Stimmen erringen können (d. h. eine Anzahl, die zum Sieg reicht). Bei weiteren 73 Sitzen wäre ein Sieg möglich. Die Partei solle ihre Arbeit aber verstärkt auf die dritte Gruppe richten (78 Sitze), bei denen die BJP bislang nur 30.000 bis 50.000 Stimmen gewinnen konnte. Der Berichterstattende gab seine Schlußfolgerung bekannt, daß die Partei hingegen bisheriger Praxis "grundsätzlich bei den Wahlen allein auftreten solle" (BJP 1987, 161). Kooperation mit anderen Oppositionsparteien wurde dennoch nicht ausgeschlossen. Dies galt besonders in Bezug auf jene 96 Lok Sabha-Sitze, wo die BJP bisher nur weniger als 10.000 Stimmen errang.

Lange Zeit blieb es unklar, welche Position die Partei gegenüber dem Anwachsen des sog. "Hindu-Bewußtsein" einnehmen sollte. Es war noch nicht entschieden, ob mit seiner Ausbeutung die Partei Einbußen erleiden würde. Ihr Parteipräsident, Advani, stellte bereits entgegen langläufiger Meinung in seinem eigenen Lager die These auf, daß es die sog. "'Hindu-Reaktion' (bei den Wahlen 1984), wenn, dann nur in Delhi und Haryana gegeben hat. (...) Das Hindu-Gefühl als Hindu dauert nur kurz an, wenn es einen Krawall gibt, oder wenn es ein Problem wie das der Hindus und Christen in Tamil Nadu oder Kerala gibt. Andernfalls ist das Hindu-Bewußtsein dem Gefühl der Kaste untergeordnet. Der Hindu-Wähler ist sich seiner Kaste mehr bewußt und dem Fakt, daß er ein Hindu ist, weniger bewußt" (Advani 1985). Vajpayee konstatierte zwei Jahre später bereits "ein Gefühl der Unsicherheit und der Unterlegenheit in den Rängen der Hindu-Gemeinde trotz ihres Status,

eine Mehrheit zu sein. (...) Und die BJP sei sich diesem Gefühl der Unzufriedenheit voll bewußt" (Hindu feeling ...). In Kerala trat die BJP bei den Wahlen des Parlaments des Unionsstaates mit Unterstützung des von der RSS gegründeten Hindu-Wähler-Forums, "Hindu Munnani", an. Hier zeigte sich für die BJP mit der Verfolgung dieser Strategie noch kein Erfolg (BJP 1987, 155-156). Ein Leser des "Organisers" äußerte sich über die immer noch vorhandene Unschlüssigkeit der BJP zu dieser Frage verärgert: "Der Sieg der Shiv Sena in Maharashtra sollte für die BJP eine Lehre sein. (...) Eine stetige Hindu-Welle fegt über die Nation. Und eine jede Partei, die eine starke Infrastruktur hat, kann, wenn sie es wünscht, aus ihr Kapital schlagen. Die Shiv Sena tat dies jetzt. Die Kampagne der BJP für die Armen und Unterdrückten ist wirklich löblich. (...) Wie auch immer, die Scheu der BJP vor der Hindu-Sache ist gegen eine jede Vernunft. Die BJP muß die Stimme für den Selbstrespekt der Hindus erheben. (...) Um aus der Welle Kapital zu schlagen, ist es notwendig, lautstark zu Felde zu ziehen. Allein die Tatsache, daß die Leute der RSS in der BJP am Ruder sind, wird nicht viel helfen. Gespräche der BJP mit der RSS/VHP werden es auch nicht machen. Sie hat ins Freie zu kommen und eine lautstarke Kampagne für die Sache zu initiieren. (...) Eine Kampagne mit Hintergedanken wird keinen Zweck haben. Ich schreibe dies, weil, wenn immer wir (RSS-Mitglieder-M.S.) heute zur Rede eines BJP-Politikers gehen, wir darüber unzufrieden sind, wenn wir während der stundenlangen Rede nichts zur Hindu-Sache hören" (Puranik).

3.2. Das Ayodhya-Problem und die Standpunkte der nationalen Parteien

Die Evolution des Ayodhya-Konflikts auf der parteipolitischen Ebene Indiens wurde durch das politische Kräfteverhältnis zwischen den Akteuren bestimmt. Die BJP hatte auf ihrer Tagung in Palampur im Juni 1989 eine Resolution zur Frage "der Geburtsstätte Ramas" angenommen. In der hieß es, daß "die Gefühle der Menschen respektiert werden müssen und der 'Geburtsort Ramas' den Hindus übergeben werden muß" (BJP 1989a, 17). Doch inwieweit die BJP diese Frage instrumentalisieren wollte, blieb offen. Die Kampagne, die um Ayodhya seit dem Jahre 1984 geführt wurde, war vorrangig eine Angelegenheit der VHP.

3.2.1. Erste Warnungen vor ernsthaften Konsequenzen: Die Kommunistischen Parteien: Ihre Kritik und ihr Dilemma zu den Wahlen 1989: Congress oder Ayodhya?

Die Kommunistischen Parteien, dazu werden hier die KPI und die KPI (M) gezählt, haben frühzeitig auf die von der VHP geführte Ayodhya-Kampagne aufmerksam gemacht. So erschien bereits im November 1983 eine von der KPI herausgebrachte Broschüre zu der "Ekatmata-Rath-Yatra" der VHP. In der Broschüre weist der Autor auf die Querverbindungen zwischen VHP, RSS und BJP, und sieht Gefahren, die sich aus den Programmen der VHP für "Säkularismus, nationale Einheit und nationale Sicherheit (ergeben)". Es ist die Pflicht aller Kräfte (... die sich diesen Prinzipien) verschrieben haben, wachsam zu werden und ihr Bestes zu geben, um diese schändlichen Pläne (...) zu durchkreuzen. (...) Die linken demokratischen Kräfte sollten durch mündliche Propaganda, Flugblätter, Arti-

kel, Seminare und Kundgebungen zu geeigneten Anlässen und Ereignissen diesen gesamten Plan bloßstellen" (Vyas). Damit wurde bereits im Jahre 1983 die Strategie der Kommunistischen Parteien zur Ayodhya-Kontroverse entwickelt.

Der Nationalrat der KPI lobte schon 1984 die Parteigruppe von Faizabad und Ayodhya für ihre geleistete Arbeit gegen das Programm der VHP und "für kommunalen Frieden" (CPI 1984). Der Parteitag der KPI 1986 griff die innenpolitische Situation auf, die sich aus der Öffnung der Babri-Moschee für die Durchführung des Rama-Kultes ergab. Im Juni 1986 mahnte der Generalsekretär der KPI, C. R Rao, bei Rajiv Gandhi eine Lösung des Ayodhya-Problems an.

Teile der Intelligenz waren politisch mit den Kommunistischen Parteien verbunden. Diese wiederum unterstützten die Tagungen und Demonstrationen, die von Schriftstellern, Hochschulangehörigen und anderen Intellektuellen zur Ayodhya-Frage durchgeführt wurden. Auf dieser Ebene bewegte sich größtenteils die Opposition der beiden KP's gegen die VHP. Die größte "Kundgebung für kommunalen Frieden" war die von etwa 15.000 Menschen besuchte Demonstration am 6. November 1989 in Delhi. Die für den 8. November 1989 in Ayodhya geplante Demonstration wurde schließlich von den staatlichen Behörden untersagt. Doch alles in allem waren diese Aktionen wenig erfolgreich. Die Linkskräfte schätzten selbst ein, daß sie "zu schwach" (Communal Violence ...) seien.

Die KPI und die KPI (M) bezeichneten zwar stets die Gefahren, die sich aus der von der VHP geführten Kampagne ergeben würden, aber sie betteten diese Agitation in ihre Kritik zum bürgerlichen Staat im ganzen ein. Der Kern der kommunistischen Gesellschaftsanalyse bildete die Feststellung eines Vorhandenseins des Antagonismus zwischen Bürgertum und Arbeiterklasse. Kommunisten seien demnach die natürlichen Interessenvertreter der Arbeiter. Kongreßpartei und BJP sind die des Bürgertums. Da beide die Herrschaft des Bürgertums über die

Arbeiterklasse sichern möchten, sind zwischen ihnen ständig Kompromisse möglich. Die Kommunisten aber seien die einzigen Kräfte, die dem Anwachsen der VHP/BJP begegnen könnten. Entsprechend diesem Begründungszusammenhang kam dem Hauptvertreter dieses bürgerlichen Staates, der Kongreßpartei, auch die Hauptschuld an der innenpolitischen Entwicklung zu, eingeschlossen Ayodhya. Beide Kommunistischen Parteien formulierten zu den Wahlen 1989 daher ihr vorrangiges Politikziel wie folgt: die Absetzung der Kongreßregierung unter Rajiv Gandhi. Dieses Ziel verfolgten beide Parteien seit der Durchführung ihrer Riesenkundgebung in Delhi am 9. Dezember 1987. Im Protestaufruf wurde ein düsteres Bild der innenpolitischen Lage gezeichnet. Zu den erhobenen Forderungen gehörten dabei: die Bereitstellung von angemessener und rechtzeitiger Hilfe für die von der Dürrekatastrophe des selben Jahres Betroffenen; die Zahlung von rentablen Preisen an die Bauern; die Durchführung von Landreformen; die Beendigung von Fabriksschließungen; die Eindämmung der weiteren Unterhöhlung von demokratischen und gewerkschaftlichen Rechten; die Beendigung des weiteren Anstiegs der Arbeitslosenzahlen sowie der Analphabetenrate; die Verhinderung eines weiteren Preisanstiegs; die Beendigung von Übergriffen gegenüber Frauen und schwächeren Schichten der Bevölkerung. Zuletzt wurden ebenfalls die Probleme von Fundamentalismus und Korruption angesprochen, die "die Einheit des Landes bedrohen und dessen demokratische Strukturen unterminieren" (Rajiv Gandhi Must ...).

Die zweite politische Forderung der Kommunistischen Parteien bestand in der "Isolierung der kommunalistischen und separatistischen Kräfte" (Namboodiripad 1989a). Damit drückten die beiden Parteien ihre Opposition zur BJP aus. Nun befanden sie sich im Vorfeld der Unterhauswahlen 1989 in einem offensichtlichen Dilemma: Wie kann bei der politischen Dominanz der Kongreßpartei, deren Wahlniederlage herbeigeführt werden, ohne mit der BJP zusammenzuarbeiten? In der Janata Dal setzte

sich im Laufe des Jahres 1989 die Absicht durch, Wahlabsprachen mit der BJP zu treffen. Die Kommunistischen Parteien warnten die Janata Dal vor einem solchen Schritt. Der Generalsekretär der KPI (M) tat dies jedoch aus der "kommunalistischen Berechnung" heraus, daß dann die Moslems dem Kongreß zulaufen könnten. Die Kommunistischen Parteien hatten sich dazu durchgerungen, der Janata Dal politisch zu folgen und die Beseitigung der Rajiv-Gandhi-Regierung als Hauptziel zu erklären.

Unumstritten schien diese Zielvorgabe nicht gewesen zu sein. So berichtete die Zeitung der KPI "New Age" von einem Treffen mit dem Innenminister, Buta Singh, am 16. Mai 1989. Sie zitierte die nachstehende Aussage eines "Führers der Linken: Es ist besser, Wahlen zu verlieren, als Prinzipien zu opfern. Das Land muß gerettet werden" (Frustrate attempts ...).

Doch letztlich wirkten ab dem Sommer 1989 die Kommunisten gemeinsam mit der Janata Dal und BJP für einen unverzüglichen Rücktritt Rajiv Gandhis. Zunächst legten sie am 24. Juli 1989 ihre Abgeordnetenmandate der Lok Sabha nieder, um Neuwahlen zu erzwingen. Zum 30. August 1989 riefen BJP, Janata Dal und die Kommunistischen Parteien zwar nicht gemeinsam, jedoch "zeitlich aufeinander abgestimmt" (Bharat Bandh ...) zu einem Generalstreik auf. Dieses Herangehen der Kommunisten begünstigte schließlich die VHP bei ihrem Vorhaben.

3.2.2. Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Janata Dal und BJP im Vorfeld der Wahlen zur Lok Sabha 1989 und vor dem Hintergrund des "Shilanya"-Programms der VHP

3.2.2.1. Die Janata Dal - Nationale Front

Die Janata Dal ist ein Zusammenschluß verschiedener, vor allem regionaler nordindischer politischer Kräfte, die in Opposition zur regierenden Kongreßpartei standen. Im Vorfeld der 9. Unterhauswahlen zur Lok Sabha wurde dieser Zusammenschluß beschleunigt, die gemäß der Verfassung bis zum Ende des Jahres 1989 abgehalten werden mußten. Am 11. Oktober 1988 fand in Bangalore die offizielle Gründungsversammlung dieser neuen Partei statt, deren Vorläufer die Lok Dal, Jan Morcha und Janata Party waren. Die Janata Dal wurde damals vor allem durch vier Hauptkräfte getragen. Die ersten beiden Kräfte waren die von der Modernisierung profitierenden und aufstrebenden Mittelbauern der Jat-Kasten aus Haryana und dem westlichen Uttar Pradesh. Sie wurden durch Devi Lal (Lok Dal -B-) und Ajit Singh (Lok Dal -A-) personifiziert. Die dritte Hauptkraft stellte der aus der gesamtindischen sozialistischen Bewegung stammende Chandra Shekhar (Janata Party) dar. Die vierte Hauptkraft waren ehemalige Mitglieder der Kongreßpartei, die während der Amtsperiode von Rajiv Gandhi die Partei verlassen hatten. Sie bildeten die Jan-Morcha-Gruppe. Deren Leitfigur war der ehemalige Finanz- und Verteidigungsminister im Kabinett Rajiv Gandhis und im Juni 1987 von der Kongreßpartei ausgeschlossene V. P. Singh. Des weiteren zählten zu dieser Gruppe Arun Nehru und Arif Mohammed Khan. Die Jan Morcha bildete innerhalb der Janata Dal die zentralistische Integrationskraft, die die verschiedenen Gruppen zusammenhielt.

Mit dem Treffen im Oktober 1988 wurde nunmehr der zweite ernsthafte Versuch eines Zusammenschlusses oppositioneller

Kräfte unternommen. Der erste wurde 1977 unter Einschluß der BJS (heute: BJP) vollzogen. Er scheiterte endgültig drei Jahre später.

Die Janata Dal konnte unter der gemeinsamen Wahlplattform der "Nationalen Front" weitere regionale Kräfte aus dem Süden und Osten Indiens, wie z. B. der Telegu Desam (Andhra Pradesh) und der Asom Gana Parishad (Assam), inkorporieren. Sie drangen vor allem auf eine Neuorientierung bei den Beziehungen zwischen Zentral- und Staatenregierung. Dabei forderten diese ein stärkeres finanzpolitisches Mitspracherecht sowie eine größere Mittelzuteilung für die Unionsstaaten. Mit der "Nationalen Front" gelang der "Janata Dal" eine Ausdehnung auf weitere Landesteile.

Die "Nationale Front" machte im Kern jene Eliten aus, die nach Jahrzehnten der Modernisierung Indiens aus verschiedenen Gründen keine Aufnahme im Kongreß fanden oder finden wollten. Für jede einzelne Kraft wurde ein Zusammenschluß schließlich zwingend, um sich jemals wirksam artikulieren zu können. Dieses Zweckbündnis fand seinen Ausdruck in einer mangelnden programmatischen Übereinstimmung, die in Führungskämpfe mündete. Der zweite Hauptstrom in der "Nationalen Front" waren jene ehemaligen Kräfte aus der Kongreßpartei, die durch ihre autoritären und anti-demokratischen Praktiken von ihr verprellt worden waren.

Grundsätzlich kennzeichnete die Programmatik der Janata Dal eine eher ländlich orientierte und auf Klein- und Mittelbetriebe bezogene Entwicklungspolitik. So sah die Janata Dal vor, 50 % der nationalen Ressourcen der Landwirtschaft zuzuteilen. Unter den Kongreßregierungen waren es hingegen 27 %. Devi Lal, einer der Säulen der Janata Dal, legte die Priorität auf die "Erzielung profitabler Erlöse für Farmer, die Erhöhung der Bereitstellung von Krediten für landwirtschaftliche Vorhaben, Düngemittel und Saatgut sowie die pri-

märe Entwicklung der Landwirtschaft und mit ihr verbundener Bereiche" (Lal).

Die Janata Dal/Nationale Front war, wie bereits erwähnt, ein vor allem auf Pragmatismus beruhender Zusammenschluß verschiedenster Kräfte. Die Kongreßpartei deckt quer fast das gesamte politische Spektrum des Landes ab und trägt das aus der Unabhängigkeitsbewegung stammende Erbe mit sich. Es beruht in dem Aufbau nationaler Strukturen und Ausschöpfung innerer Potenzen Indiens. Die Kongreßpartei hatte programmatisch diejenige Initiative in der Hand, die die Entwicklung der gesamten Volkswirtschaft zum Ziel hatte, bzw. erst Bildung derer grundlegendsten Sektoren ermöglichen sollte. Damit war unter den gegebenen Bedingungen Indiens langfristig gesehen selbst auch der größte Teil der Opposition von der Kongreßpartei abhängig. Die Kongreßpartei wiederum konnte durch eine Reihe von Konzessionen andere Kräfte (z. B. feudale bei der Frage von Landreformen) in sich aufnehmen, so daß für diese kurzfristig gesehen die Frage einer Opposition gegen die Kongreßpartei nicht stand, solange sie sich gewisse Privilegien erhalten konnten, und sich keine wirkliche Alternative für sie auftat (außer dann 1977 und 1989).

Im wesentlichen zeichnete die Kongreßpartei die Fähigkeit aus, Gruppen- gegenüber nationalen Interessen anpassen zu können. Dies ist insofern bedeutsam, da Indien gegenüber Europa vorwiegend heterogen strukturiert ist. Selbst die homogenen Gesellschaftsstrukturen, die sich gebildet haben, sind mit heterogenen durchsetzt. Auch im Indischen Nationalkongreß spiegelt sich dies wider. Er ist daher auch eine Koalition homogener, zentralistischer Kräfte mit heterogenen Kräften, die jedoch bereits zur Homogenität tendieren. Andere Kräfte, heterogene, vorrangig auf Kasten- und Sprachenloyalität basierende, waren in sich zu schwach, um eine größere Interessenvertretung für sich einfordern zu können. Sie erkannten daher teilweise, daß es für sie günstiger war, politisch im dominierenden Kongreß präsent zu sein, als sich in

eine Opposition zu ihm zu begeben, wollten sich nicht in eine gewisse Bedeutungslosigkeit hinabsinken. Insbesondere unter solchen Modernisierungsschüben, wie sie mit Industrialisierung und "Grüner Revolution" in den 60er Jahren vollzogen wurden, wurde das politische System herausgefordert. Und der Kongreß wurde gefragt, inwieweit er diese neuen Kräfte in sich aufnehmen kann.

In den 60er und 70er Jahren zeigte sich dazu die Kongreßpartei immer weniger in der Lage. Autoritäre Tendenzen innerhalb des Kongresses unter Führung von Indira Gandhi gewannen die Oberhand. Sie stellte u. a. 1975 Indien unter die Notstandsgesetzgebung. Diese Maßnahme wurde mit der Abwahl Indira Gandhis quittiert. Ihre Wiederwahl 1980 war eher eine Reaktion auf die Unfähigkeit der Opposition, eine Regierung stellen zu können, als daß die Kongreßpartei schon einen Wandel in ihren Praktiken vollzogen hätte.

Jedoch bildete die Kongreßpartei mit ihrer soliden und breiten Wählerbasis durch ihren Appell einer nationalen Entwicklung weiter die Kraft der Mitte, die die grundlegenden und allgemeinen Entwicklungslinien der Gesellschaft in sich vereinigte. 10) Die oppositionellen Kräfte hingegen umfassen einzeln genommen immer nur eine "Hausbasis". Teilweise ist daher ihr nationales Interesse begrenzt. Steht jedoch bei einem tiefgreifenden Mißbrauch der politischen Macht durch die Kongreßpartei, wie 1977 und 1989, ein zwingender Wandel an, so ist zum Ziel der Abwahl der Kongreßpartei eine Übereinkunft möglich, zu der dann auch Teile des Kongresses stoßen. Ein Zusammenschluß der Opposition ist also nur die pragmatische Erwägung dessen, dem Kongreß anderweitig nicht politisch Paroli bieten zu können. Darüber hinaus ist er auch der Ausdruck der einzelnen Kräfte dafür, sich mehr Ressourcen aneignen zu können. Die oppositionellen Kräfte erkannten, daß dazu eine gewisse Anpassung der Gruppeninteressen notwendig ist. Ein umfassenderes Interesse für den Zusammenschluß gab es nicht. Ein Zusammenschluß erfolgt solange, wie die eigene

Machtbasis nicht unterhöhlt wird. Zeigt sich dies an, schlagen Partikularinteressen wieder durch.

In Indien erfolgt die Modernisierung größtenteils über die von der traditionellen Gesellschaft überkommenen gesellschaftlichen Strukturen, d. h. das Individuum nimmt entlang dieser Linien Anteil an der modernen Entwicklung. Während dieses Prozesses werden traditionellen Strukturen (Kasten) allmählich aufgehoben, ohne sie jedoch bereits völlig zu negieren. In diesem widersprüchlichem Zwischenstadium befindet sich derzeit die indische Gesellschaft. Er prägt auch das politische Leben. Die sechs gesamtindischen Parteien sind ihrem Charakter nach national. Dieser Sachverhalt findet seinen Niederschlag in den Parteiprogrammen mit solchen Forderungen wie Industrialisierung, Arbeitsbeschaffung, Armutsbekämpfung, Alphabetisierung. Doch diese Parteien holen sich ihre Unterstützung über den Appell an traditionelle Loyalitäten. Sie sind von Region zu Region verschieden. Die Berechnungen der Parteien beruhen auf Annahmen und Erfahrungswerten vorheriger Wahlen. Die Parteien suchten während der letzten Wahlen ihre Kandidaten verstärkt nach Kastenerwägungen aus. Dabei wurde errechnet, welche Macht die eine oder andere Gruppe inne hat, ob sie bereits in der Partei integriert ist, bzw. wie sie bei beispielsweise wachsenden Einfluß in die Partei kooptiert werden kann. Zumindest drei nicht-rationale Elemente beeinflussen also den Wähler und prägen die Parteienlandschaft des Landes: Kaste, Religion, Sprache.

Für die Kongreßpartei wird im allgemeinen die "Wahlbank" von Brahmanen, Moslems und Unberührbaren angenommen. Zwar ist sie unter allen Kräften mit einem Anteil von rund 30 bis 50 % vertreten, doch ist bei diesen ihr Vorsprung gegenüber den anderen Parteien im Durchschnitt größer. Die Janata Dal hingegen hat aufgrund ihrer regionalen Basis nur eine begrenzte Unterstützung. Zu den Wahlen 1989 wurde dazu zunächst außerhalb der zentristischen Kraft der Kongreßpartei die sog. AJGAR-Allianz (Ahir, Jat, Gujjar, Rajputen) geschmiedet und

versucht, in die Wählerschicht der Kongreßpartei einzudringen. Daneben schloß sie das unterhalb der Kastenhierarchie stehende Konglomerat der "Other Backward Classes" (OBC) zusammen. Die Kongreßpartei vereinigt als Partei des Zentrums alle Schichten mehr oder weniger. Will die Nationale Front Erfolg haben, muß sie bei gegebener sozial-ökonomischer Struktur ebenfalls versuchen, diesen Status zu erreichen. Letztlich funktioniert sie dann auf die Art und Weise wie die Kongreßpartei selbst und stellt quasi ihr "B-Team" dar.

Die Janata Dal/Nationale Front war also hochgradig fragmentiert. Dies fand u. a. darin seinen Ausdruck, daß im Gegensatz zum Kongreß in der Janata Dal eine Vielzahl politischer Führer agierten, die jeder eine bestimmte Fraktion präsentierte. Es gab also keine Führerpersönlichkeit, die die Janata Dal im besonderen und die Opposition im allgemeinen vertrat. Die Janata Dal war die Vertreterin einer Reihe von Gemeinschaften. Doch im Gegensatz zur BJP stellte sie die Integrität keiner Gemeinschaft in Frage. Autoritäre Tendenzen und korrupte Praktiken der Kongreßpartei beförderten schließlich den Zusammenschluß der Opposition. Mit einer als zwingend empfundenen Abwahl der Rajiv-Gandhi-Regierung wurde auch die Opposition beim indischen Wähler verstärkt akzeptiert. Daneben baute sich im Verlauf des Jahres 1989 V. P. Singh als potentieller Gegenkandidat zu Rajiv Gandhi auf. Zu seiner Partei traf einer ihrer bekanntesten Vertreter folgende Einschätzung: "Die Janata Dal ist ein Ausdruck der Unzufriedenheit des Volkes über den Zustand der Nation. (...) Zu einem gewissen Grade reflektiert die Janata Dal die Sehnsüchte lange Zeit unterdrückter Gemeinschaften, die politisch bewußt geworden sind, und die ihre neu erworbenen wirtschaftlichen Muskeln dazu benutzen möchten, Eintritt in den erlauchten Machtzirkel zu erhalten" (Shahabuddin 1989c). Lt. der Aussage des ehemaligen Vorsitzenden der Janata Party, Chandra Shekhar, wollte die "Nationale Front" sich zumindest

als "eine Alternative zum Kongreß präsentieren" (Shekhar 1989a).

Sie blieb jedoch eine Ad-hoc-Allianz zur Abwahl Rajiv Gandhis, die über keine weitere umfassende Strategie verfügte. Dazu machte der Schriftsteller, ehemaliger Herausgeber des "Indian Express" und Kandidat der Janata Dal, der gegen den amtierenden Premierminister Rajiv Gandhi in dessen Wahlkreis Amethi antrat, in einem Interview folgende Aussage: "Frage: 'Die Janata Dal behauptet, daß, wenn sie an die Macht kommt, Korruption nicht mehr zulassen will. Aber es gibt keinen Plan, wie sie das machen will'. -Antwort: 'Offen gesagt, viele Dinge wurden im Manifest versprochen, für die kaum eine Vorarbeit geleistet wurde. (...) Einverstanden" (Gandhi, Rajmohan 1989).

3.2.2.2. Die Grundhaltung der Janata Dal zu einer Zusammenarbeit mit der BJP bei den Wahlen und die Positionen in der Janata Dal zum Ayodhya-Problem

Aus dem oben beschriebenen inneren Verhältnis der Janata Dal läßt sich schlußfolgern, daß in dieser Partei keine verbindliche Meinung über das Herangehen an die Ayodhya-Frage bestand. Dieses Dilemma verstärkte sich noch dadurch, daß mit der BJP Wahlabsprachen zu treffen waren, wollte man das Primärziel der Wahlen, Rajiv Gandhi abzuwählen, erreichen. Die Ayodhya-Frage wurde in diesem Zusammenhang insofern für alle Parteien bedeutsam, da sie als Gradmesser für das gesamtpolitische Kräfteverhältnis diene.

Chandra Shekhar, der im Zeitraum von November 1990 bis Juni 1991 Premierminister Indiens werden sollte, stellte zunächst das Herangehen an die Frage der Konsolidierung der Oppositionskräfte wie folgt dar: "Das Volk Indiens ist vollkommen

vom Kongreß (I) desillusioniert. Es ist vollständig von der regierenden Partei entfremdet, und es will einen Wandel. (...) So haben wir verschiedene Kräfte konsolidiert, die eine gemeinsame Perspektive auf grundlegende, vor der Nation stehende Fragen teilen. Diese Parteien (Nationale Front-M.S.) bilden den Kern gegen den Kongreß (I). Danach werden wir versuchen, Abstimmungen und Allianzen mit anderen politischen Parteien zu treffen (BJP und KPI-M.S.), damit die Stimmen, die gegen den Kongreß (I) sind, nicht geteilt werden, und damit der Kongreß bei den Wahlen geschlagen werden kann. Das ist unser oberstes Ziel und niemand sollte stocken, daß zu sagen. Dies ist die Aufgabe der Opposition: die regierende Partei zu schlagen" (Shekhar 1989a). Begonnen hatten die Gespräche zwischen den Oppositionsparteien mit einem gemeinsamen Treffen im September 1987 in Surajkund (Haryana). Linksparteien kamen aufgrund der Teilnahme der BJP nicht dazu. Treibende Kraft dieses Treffens war Devi Lal. Ein erster Erfolg, eine Einheit der Oppositionskräfte zu erreichen, war die gemeinsame Kundgebung von Lok Dal (B) und BJP am 9. März 1988 in Neu-Delhi am "Boat Club". Durch die Teilnahme V. P. Singhs wurde sein Herangehen an die Frage einer gemeinsamen oppositionellen Plattform deutlich: Er hielt sich die Option gegenüber Kommunisten und BJP offen. Denn er hatte gleichzeitig die von den Linksparteien am 9. Dezember 1987 eingeleitete Kampagne sowie deren Aufruf zum Generalstreik vom 15. März 1988 unterstützt.

Konkretisiert wurden die Verhandlungen zwischen Janata Dal und BJP in einem Treffen am 31. Mai 1989 zwischen Devi Lal und A. B. Vajpayee. Hier prägte Devi Lal das Prinzip, das dem Lohias ähnlich war, für die nächsten Wahlen: "Das Hauptkriterium wird in jedem Wahlkreis, in jedem Unionsstaat lauten, welcher Kandidat oder welche Partei am fähigsten dazu ist, den Kongreß herauszufordern" (Irony tinges ...). Das bedeutete, daß die BJP, die ihren stärksten Einflußbereich in Madhya Pradesh, Rajasthan, Delhi und Himachal Pradesh hat, in

diesen Staaten antreten sollte. Sie überließ der Janata Dal den Wahlkampf in Uttar Pradesh und Bihar. Die weiteren Einzelheiten hatten dann die Parteiorganisationen in den Unionsstaaten auszuhandeln. Ein Problem über Absprachen mit den Kommunisten sah die Janata Dal nicht, da "die Einflußzonen der BJP und CPI (M) sich einander ausschließen, und keine Partei wird nach der anderen trachten" (Hegde). Die CPI (M) hatte ihren größten Einfluß in West-Bengalen. Dort trat sie auch an.

Die Ayodhya-Frage nahm mit der Öffnung der Babri-Moschee für die allgemeine Durchführung des Rama-Kultes 1986 eine neue Dimension an. Noch war die öffentliche Unterstützung des VHP-Programms zu gering, als daß die nationalen Parteien sich ernsthaft mit dieser Frage auseinandersetzten.

Zwei wesentliche Strategien seitens der Janata Dal/Nationalen Front zur Ayodhya-Frage werden bis zu den Wahlen 1989 sichtbar. Entweder wurde die Rolle des "Kongresses, die (er) zu einem wichtigen Teil" (JP 1986) bei der Öffnung des Eingangsportes spielte, betont. So äußerte sich auch V. P. Singh: "Das (Ayodhya-)Problem ist eine Schöpfung (der Regierung). Es ist unsere Überzeugung, daß (sie es) für politische Zwecke erhalten will. Das Problem kann durch den guten Willen auf beiden Seiten gelöst werden" (Singh, V. P. 1988). Oder die Partei nahm immer seltener konkret zur Ayodhya-Frage Stellung. Im Januar 1988 verabschiedete die Janata Party eine klare Resolution und forderte, daß "im nationalen Interesse ein solch historisches Problem nicht aufgeworfen werden darf. (...Sie plädierte) für die Verabschiedung eines Gesetzes, das den Status von Kultstätten auf den 15. 8. 1947 festschreibt und (spricht sich für) eine gerichtliche Lösung mit der Einsetzung eines Sondergerichts aus" (JP 1988). Die VHP drückte dementsprechend wenige Tage später ihren "Schock" (VHP critics ...) über diese Resolution aus. V. P. Singh mahnte in zwei Briefen, die er im Laufe des Jahres 1989 an Rajiv Gandhi schickte, die "hohe Priorität dieses sehr dringlichen

Problems (an und kritisierte die bisher) ausweichende und halbherzige Reaktion der Regierung" (Singh, V. P. 1989a, b). Mit dieser Kritik und dem "festen Glauben an Verhandlungen" (NF 1989a, 75) wurde dem gegenüber nur noch gefordert, daß "die Babri-Moschee nicht zerstört werden sollte (die VHP bot selbst bereits deren Ab- und Wiederaufbau an-M.S.). Zur selben Zeit sollten die Gefühle der Hindus für einen Tempel, der Gott Rama gewidmet ist, respektiert werden. (... Jedoch) sollte von keiner Seite voreilige Maßnahmen getroffen werden, solange der Fall im Gericht behandelt wird" (NF 1989a, 75). Das Problem wurde heruntergespielt, als bald lösbar angesehen und die Rolle, die die BJP möglicherweise darin haben könnte, ebenfalls: "Künstlich geschaffene Hindu- und Moslemwellen werden nicht lange anhalten" (Dandavate); "Es gibt in allen Parteien kommunalistische Elemente. (...) Warum nur die BJP beschuldigen" (Shekhar 1989b, 18). Bzw. machte die Janata Dal weitgehende Zugeständnisse gegenüber der BJP, um durch eine Aufkündigung der Zusammenarbeit mit ihr nicht eigene Wahlchancen aufzugeben. So ging ihr Kandidat Rajmohan Gandhi erst nach einigem Zögern auf die Frage ein, warum die Janata Dal kein Verbot der Prozessionen der VHP forderte, wenn sie von sich behauptete, anders als der Kongreß zu sein: "(...) Ich bin selbst nicht in der Lage zu sagen, ob dies feige oder weise ist. Ich weiß es nicht" (Gandhi, Rajmohan 1989). V. P. Singh hatte in einer Reihe von Wahlveranstaltungen, u. a. am 7. November gegenüber einer mehrheitlich moslemischen Zuhörerschaft in seinem Wahlkreis Fatehpur, angekündigt, am Tag der Grundsteinlegung nach Ayodhya zu gehen.: "Heute muß Indien gerettet werden, so daß niemand Angst haben muß. Deshalb gehe ich übermorgen nach Ayodhya, um einen Weg für eine friedliche Lösung zu finden" (Singh, V. P. 1989d). Er ging schließlich nicht nach Ayodhya. In einem Interview daraufhin angesprochen, sagte er: "'Ayodhya heißt Faizabad. Allgemein als Faizabad bekannt'. -Reporter: 'Aber die Leute haben den Eindruck gewonnen, daß sie eigentlich zur Stelle

gehen wollen, wo sich die Moschee befindet'. -V. P. Singh: 'Zu dieser Zeit hatten sie bereits ihren Grundstein gelegt. Was hätte ich machen können. Und wenn sie eine friedliche Lösung haben wollen. Ich meine, man muß sehen, wo man weiterhin noch etwas dafür machen kann'" (Singh, V. P. 1989d). Er hatte selbst nicht den Eindruck, daß dieses Problem auch einen Einfluß auf die Wahlen haben könnte: "Nein, ich denke nicht, daß der Kommunalismus ein Thema der Wahlen ist. Bei ihnen geht es um die Integrität und die Einheit des Landes" (Singh, V. P. 1989e).

Problematisch gestaltete sich angesichts der Verhandlungen mit der BJP und dem faktischen Schweigen zur Ayodhya-Frage nun das Verhältnis der Janata Dal zu den moslemischen Führern. Die Janata Dal war auch auf deren Unterstützung angewiesen, um die Chancen bei den Wahlen vergrößern zu können. Eine Mobilisierung von "Moslem-Stimmen" kann unter gewissen Umständen in maximal 100 Wahlkreisen bedeutsam werden. Bei ihnen kann, bei einem möglichen Gleichgewicht zweier Kandidaten, letztlich mit einem Appell an die Moslem-Identität die Balance zugunsten des eigenen verlagert werden. Im Sommer 1989 gab es zunächst für die Partei in dieser Frage eine Niederlage. Der Abgeordnete der Janata Dal im Unterhaus und Vorsitzende des BMMCC, Syed Shahabuddin, trat aus der Partei aus und gründete am 21. August 1989 eine neue Partei, die Insaaf-(Gerechtigkeits-)Partei. Durch die Verhandlungen mit der BJP wäre es für die Moslems nicht mehr möglich, die Janata Dal zu wählen (Shahabuddin 1989b). Seine Einschätzung lautete: "Janata Dal und Kongreß sind Parteien des Status quo. ... (Sie sind) hochkastig, elitär (und) nicht wahrhaft 'national' (... und leisten nur noch) Lippenbekenntnisse für die säkulare Ordnung" (Shahabuddin 1989c, e). Er rief nun die "moslemischen Inder (auf), ihren Wahlkampf (...) für die Entwicklung einer politischen Strategie zu benutzen, (...) damit sie zählen und die politischen Entscheidungen beeinflussen" (Shahabuddin 1989e). Das war nichts anderes, als der Versuch,

einen moslemischen Stimmblock zu schaffen, womit er die Polarisierung nach Religionsgemeinschaften weiter forcierte. Dies unterhöhlte erst recht die bestehende Staatlichkeit, als daß er sie mit diesem Schritt stärkte, was er angab zu wollen. V. P. Singh versicherte darauf, daß die Janata Dal "den säkularen Traditionen, die in der indischen Verfassung verankert sind, vollständig verpflichtet ist (Singh, V. P. 1989c). Ein ähnlich lautender Passus war dann Inhalt eines "schriftlichen Abkommens" (Bukhari 1990), das zwischen V. P. Singh und dem Imam der Jama-Masjid von Delhi und führenden Vertreter des AIBMAC, Bukhari, im November 1989 vor den Wahlen abgeschlossen wurde. Daraufhin richtete der Imam sich mit dem folgenden Appell an die Wähler: "Angesichts ihres Manifestes, der Politik und den Zusicherungen denke ich, daß die Janata Dal (Nationale Front) eine bessere Alternative gegenüber dem regierenden Kongreß ist. Deshalb appelliere ich an das indische Volk, die Kandidaten der Janata Dal (und der Linksfront ...) zu unterstützen" (Bukhari 1989). Damit hatte V. P. Singh eine weitere bedeutende Persönlichkeit auf seine Seite ziehen können.

3.2.2.3. Die Taktik der BJP

Durch den Klärungsprozeß, der seit 1985 in der BJP stattgefunden hatte, hatten die Parteigremien, bei einer Zusammenarbeit mit der Janata Dal eine Reihe von Vorgaben zu berücksichtigen. Im Gegensatz zu dem Zeitraum der Jahre 1977-1980 sollte es keine Verschmelzung mit anderen Oppositionsparteien geben, die "BJP wird ihre besondere Identität erhalten" (Advani 1989a). Hingegen "entsprechen" (Advani 1989a) Verhandlungen zum Zwecke von Wahlabsprachen ("seat adjustment") dem Herangehen der BJP. Die eigene Machtbasis realistisch einschätzend, erhob die Partei "nicht den Anspruch, gegenüber

dem regierenden Kongreß (I) eine Alternative zu sein" (Advani 1989b). Ihr Ziel sollte es bei den Wahlen stattdessen sein, "(1.-M.S.) Rajiv Gandhi abzusetzen und (2.-M.S.) bei der Wahl eine beträchtliche Präsenz (von Sitzen-M.S.) zu erwerben" (Advani 1989a). Damit wollte sie es ihr ermöglichen, auf die zukünftige politische Richtung Indiens Einfluß zu nehmen. Hierzu muß man beachten, daß sie zu jenem Zeitpunkt nur zwei Sitze im Unterhaus besetzte.

Wie konnte nun die Partei eine besondere Identität projizieren und erhalten, ohne sie dann bei den Verhandlungen mit der Janata Dal aufzugeben? Hierbei diente ihr ihr Standpunkt zur Ayodhya-Frage. 1986 z. B. mußte Rajmata Scindia, die Vizepräsidentin in der BJP und VHP war, noch auf Widerspruch innerhalb der eigenen Reihen reagieren, wo kritisiert wurde, daß der "'Kongreß (I) von den VHP-Programmen profitieren' würde. -Antwort: 'Vielleicht. Unser (VHP-M.S.) Anliegen ist nicht an eine Partei gebunden. (... Daß) der Kongreß (I) aus der Hindu-Aufwallung Kapital schlägt, ist wirklich nicht sehr wichtig'" (Scindia). Und ungefähr zur selben Zeit machte der Parteipräsident der BJP, L. K. Advani, in einem Interview zu Ayodhya folgende Aussage: "Was zu dieser Frage geschehen ist, ist, daß es eine Entscheidung des Gerichts gibt, die von allen akzeptiert werden sollte, und wie eine jede Gerichtsentscheidung respektiert werden sollte. (...) Unser Standpunkt ist der, daß die Entscheidung respektiert werden sollte" (Advani 1986d). Ein Jahr später wurde ein Bericht an die Nationalexecutive der Partei für eine Strategie der kommenden Unterhauswahlen vorgelegt. In ihm wurde u. a. angemahnt, daß der "Standpunkt (der Partei) zur (...5.) Babri Masjid Frage konkretisiert (werden muß)" (BJP 1987). Im März 1989 legte nun Advani seinen neuen Standpunkt in einem Interview vor. Gefragt, ob die Ayodhya-Frage auf gerichtlichem Wege gelöst werden sollte, sagte er: "Gewiß nicht! Dies wäre Eskapismus. Dies würde bedeuten, vor einem Problem zu flüchten, um eine widerspenstige Minderheit zu beschwichti-

gen. Das ist falsch" (Advani 1989c). Im Juni 1989 nahm folglich die BJP ihre Resolution zu dieser Frage an.

Während mehrerer Gelegenheiten im selben Jahr forderte die BJP ihre Haltung zu dieser Frage heraus und äußerte sich entsprechend. Neben der Resolution von Palampur ragten zwei weitere Ereignisse heraus. In Delhi machte ein Führungskader der BJP den Standpunkt der Partei zum Ayodhya-Problem zum ersten Mal auf einer Großveranstaltung am 2. April deutlich. Sie war den Feierlichkeiten des 100. Geburtstages des Begründers der RSS, Hedgewar, gewidmet. Während dieser sprach auch der ehemalige Parteipräsident der BJS und BJP sowie Außenminister der Janata-Party-Regierung, A. B. Vajpayee. In der öffentlichen Meinung Indiens steht er langläufig für das Image eines Liberalen seiner Partei. So überreichte ihm z. B. 1992 der Präsident der Republik den "Padma Vibushan"-Orden. Vajpayee löste mit seiner Rede nun in der Öffentlichkeit einen Schock aus: "Vajpayees Rede ließ mich den Mund offen halten" (Singh, T.). Er forderte die Übergabe des Geländes der Moschee, das "unzweifelhaft den Hindus gehört" ('Janam Bhoomi ...'). Zur Rolle des Islams sagte er dann: "Wenn einige Leute darauf bestehen, daß ihre Religion von ihnen verlangt, Bildnisse und religiöse Kultstätten anderer zu zerstören (damit war der Tempel gemeint, der vormals dort gestanden haben soll-M.S.), dann müssen sie in diesem Land ihre Gewohnheiten ändern. Sie werden ihren Glauben mit dem indischen Ethos harmonisieren müssen" (-In: Jagarana Prakashana, 50). Folglich wurde Vajpayee von der Journalistin, die von der Veranstaltung berichtete, als "Hindu Bulldozer" (Singh, T.) bezeichnet. Zwei Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens richteten auf diese Rede hin offene Briefe an Vajpayee.

Die BJP argumentierte, daß Rama ein Nationalheld sei. Das Engagement um "Janmabhumi" sei daher Ausdruck des nationalen Willens, einen Invasoren (Babar) zu bekämpfen. Und sie drückte in diesem Zusammenhang ihr 'Unverständnis' darüber

aus, warum die anderen Parteien dann den Bau des Rama-Tempels verhindern wollen. Sie verglich in diesem Zusammenhang dieses Vorhaben mit dem Aufbau des Tempels von Somnath (Gujarat), wo mit staatlicher Sanktion in den ersten Jahren der Unabhängigkeit ein angeblich von Mohammed v. Ghazni zerstörter Tempel wieder errichtet worden war. Die BJP unterstützte die Forderung der VHP. Sie übernahm einen Großteil ihrer Argumente. Danach appellierte die BJP an die Moslems, das Gelände als Akt der Freundschaft und des "guten Willens" (Vajpayee 1989b) freiwillig den Hindus zu überlassen. Sie bot sich an, die Moschee mit modernster Technik weg zu bewegen. Auch die BJP würde sich für eine "friedliche" (Vajpayee 1989b) Lösung des Problems und für Gespräche aussprechen. Kommt dies nicht dazu, liegt das an einem fehlenden Verständnis der Anderen für diese 'natürliche' Forderung. Die BJP zweifelte den Sinn eines gerichtlichen Verfahrens an, ohne sich zunächst außerhalb der Gerichtsbarkeit zu stellen: "Wenn ich sage, daß Gerichte dieses Problem nicht entscheiden können, dann meine ich, daß in solchen sensiblen Angelegenheiten wie diesem, wo die Gefühle (und dazu religiöse) großer Teile der Bevölkerung berührt sind, es sehr schwierig sein wird, die Entscheidung des Gerichts durchzusetzen" (Vajpayee 1989b). Die bisherige Behandlung der Ayodhya-Frage war für die BJP ein weiteres Indiz für die seit 1947 betriebene Politik des 'Appeasements' gegenüber den Moslems (Mathur/Malhotra 1989a). Mit diesen Äußerungen hatte die BJP ihren Standpunkt zur Ayodhya-Kontroverse öffentlich dargelegt, ohne daß sie das Vorhaben der VHP selbst forcieren mußte: "Ich möchte auch klar stellen, daß die BJP als solche nicht eine Partei in der Kampagne ist, obwohl Mitglieder der BJP in ihrer Eigenschaft als Individuen mit ihr verbunden sind" (Vajpayee 1989b). Somit wurde auch die Teilnahme des Parteipräsidenten der BJP, L. K. Advani, an einer "Shila-Puja"-Zeremonie am 5. Oktober 1989 begründet (siehe Foto im Anhang).

Die BJP hatte ebenfalls inzwischen in einer Sitzung ihrer Nationalexecutive am 23. Juli 1989 ihr Parteiprogramm um den von der Wahlkommission lt. des im "Representation of the People Act, 1951" geforderten Absatz ergänzt. In ihm verpflichtete sich die Partei zu den Grundsätzen der indischen Verfassung (siehe 4. 1. 4. 2.). Darüber hinaus versicherte Advani dem Spitzenkandidaten der Opposition, V. P. Singh, in einem Brief, die "Ayodhya-Frage nicht zu einem Wahlthema machen zu wollen. Maßgebliche Kreise würden diesbezüglich versuchen, Verwirrung zu stiften, um die Aufmerksamkeit von den brennenden Problemen zu lenken" (BJP will ...).

Das brennende Problem war die Abwahl Rajiv Gandhis, über dieses Primärziel bestand Einigkeit zwischen beiden Parteien. Meinungsverschiedenheiten, die innerhalb der Janata Dal angesichts des VHP-Programms zu den Absprachen mit der BJP Anfang Oktober 1989 entstanden, waren nur zeitweiliger Natur. Janata Dal: "Rajiv muß gehen. (...) Wir müssen gewinnen. Wir müssen diese Regierung zu Fall bringen" (Shekhar 1989b, 18). BJP: "Soweit es unsere Partei betrifft, ist unser Standpunkt klar, daß es dem Kongreß nicht erlaubt werden sollte, wieder an die Macht zu kommen" (Vajpayee 1989c). Der Vorzug der zwischen beiden Parteien gemachten Wahlabspraken (engl. "seat adjustment") war es, daß keine Partei, im Gegensatz zu den Jahren 1977-1980 ihre Integrität aufzugeben brauchte. Und jede einzelne Oppositionspartei konnte sich auf diesem Wege die größten Chancen bewahren, die jeweils meist mögliche Anzahl von Abgeordneten im Parlament haben zu können. Damit war auch ihre jeweilige Chance am größten, die weiteren Prozesse zu ihren Gunsten beeinflussen zu können.

3.2.3. Die Strategie der Kongreßpartei zu den Wahlen und zum Ayodhya-Problem: Zwischen Schadensbegrenzung und Ausnutzung

In einer Demokratie, wie Indien sie ist, dominieren Parteien die Wahlen. Eine Ausnahme bilden unabhängige Kandidaten. Sie erreichten zwar bei den letzten Wahlen in einigen Wahlkreisen eine Anzahl von bis zu 100. Doch letztlich sind nur wenig von ihnen im Unterhaus vertreten, z. B. 9. LS (1985-89) - 5; 10. LS (1989-91) - 12; 11. LS (1991-) - 1. Darüber hinaus gibt es in Indien lokale Parteien, die den einen oder anderen Wahlkreis gewinnen können. Auch sie spielen jedoch bei der Ausübung der Zentralmacht in Neu-Delhi keine Rolle, bzw. kann es den nationalen Parteien gelingen, lokale Kräfte in sich zu integrieren. Demnach sind es die nationalen Parteien Indiens, die die demokratischen Gremien in der Zentralmacht Indiens besetzen. "Sie stellen auf diesem Wege das Personal der engeren politischen Führung" (Ellwein, 181). Regierungsparteien befinden sich somit in einer Doppelrolle. Einerseits sind sie, wie jede Partei gemäß ihres Programms, Ausdruck von Interessen in der Gesellschaft. Andererseits haben sie als Staatsorgan übergreifende Aufgaben wahrzunehmen, die über die eigentlichen Interessen ihrer Partei hinausgehen. Andererseits ist eine Regierungspartei auch nicht allmächtig. In den Staatsorganen sind nicht nur ihre Anhänger vertreten, und nicht alle von der Staatsmacht getroffenen Regelungen sind auf sie zurückzuführen.

Es ist kompliziert, im Falle einer Regierungspartei die Auffassung einer Partei zwischen der Partei im engeren Sinne und der Partei als Teil der Staatsmacht auseinanderhalten zu wollen. Dies um so mehr, als daß sich eine im Wahlkampf befindliche Regierungspartei nach den Wahlen wieder die Regierung stellen möchte. Sie verweist auf Erfolge der Regierung als Erfolge der Partei, die der Wähler daher wiederwählen soll. Im allgemeinen gilt dann das Handeln der Partei,

die die Regierung stellt, auch als für die Partei insgesamt kennzeichnend. Oftmals ist der Regierungschef auch der Vorsitzende derjenigen Partei, die sich nun um die Gunst des Wählers bemüht. Dadurch scheint eine Trennung zwischen beiden als nicht mehr möglich. Bei dem in der Arbeit zu behandelnden Problem wird die Unterscheidung zwischen den beiden Rollen einer Partei im nächsten Kapitel grundsätzlich relevant werden.

Das oberste Exekutivorgan der Kongreßpartei ist das 21 Mitglieder umfassende "Congress Working Committee". Es führt die "Politik und die Programme des 'Congress' und 'All-India Working Committee' und ist dem 'All-India Congress Committee' rechenschaftspflichtig" (INC(I) 1977). Die vom AICC(I) verabschiedeten Resolutionen werden, wie bei einer jeden Partei, nicht automatisch zum Regierungsprogramm. Dafür gab es in der Geschichte der Partei Beispiele, die hier jedoch nicht interessieren sollen.

Die grundsätzliche Strategie des Handelns staatlicher Stellen ist Gegenstand des nächsten Kapitels. Dort wird ersichtlich werden, was die Kongreßregierung angesichts des geplanten Programms der VHP unternahm. Ihre Aktivitäten hierbei liefen auf eine Schadensbegrenzung hinaus. Ist das Herangehen des Kongresses in seiner Rolle als Partei gemeint, so ist damit zunächst das Grundverständnis, das er von sich selbst hat, angesprochen. Zurückblickend auf seine über 100jährige Geschichte, betonte er seine historische Rolle, die er in Unabhängigkeitsbewegung gespielt hat und sieht sich "(als Verkörperung) des Genius Indiens" (INC(I) 1985, 21) schlechthin. Er vereint in diesem Zusammenhang dann jene Fähigkeit in sich, "unterschiedliche Meinungen zusammenzufügen, (... und deshalb) symbolisiert (er auch) nationalen Konsens bei entscheidenden politischen Fragen (INC(I) 1985 21, 30). Der Kongreß ist daher die Kraft, die durch ihre Verankerung in großen Teilen der Bevölkerung, so integrativ wirkt, daß er eine Lösung der Probleme bewerkstelligen kann. Er wäre dann

auch nur diejenige Partei, die das Ayodhya-Problem, wenn vielleicht auch nicht lösen, so jedoch eindämmen und eine "konfrontative" (INC(I) 1985, 29) Entwicklung verhindern kann.

Das Jahr 1989 stand unter dem Zeichen der Unterhauswahlen. Alle Parteien waren mit der Entwicklung einer Wahlstrategie beschäftigt. Keine Partei zeigte sich in der Lage, eine reale Einschätzung der politischen Lage vorzunehmen. Somit versuchte zunächst der Kongreß, andere Themen zu betonen. In den Vorjahren und im Wahljahr selbst, hatte es sich gezeigt, daß die Basis der Unterstützung der Partei immer schmaler wurde. Er verlor Wahlen zu den Parlamenten der Unionsstaaten sowie Kommunalwahlen. Doch die Partei nahm keine Analyse dessen vor. Dies war nur ein Ausdruck dafür, daß die innerparteiliche Demokratie grundsätzlich untergraben worden war. Seit 1971 hatten in der Partei keine Wahlen mehr stattgefunden. Der AICC(I) tagte unter der Präsidentschaft Rajiv Gandhis unregelmäßig, so daß wichtige Informationen von der Basis nicht mehr an die Führung gelangten. Politische Entscheidungen wurden hingegen im Ad-hoc-Verfahren getroffen. Im Wahljahr nun versuchte sie mit verschiedenen Maßnahmen, die Initiative wieder zu erlangen. Dazu gehörten ein gesetzlich verankerter Ausbau der Rechte örtlicher Volksvertretungen und Erweiterung der Arbeitsbeschaffungs- und Armutsbekämpfungsprogramme. In den Feierlichkeiten zum 100. Geburtstag Jawaharlal Nehru sah er die Möglichkeit, durch den einfachen Verweis auf diese charismatische Führerpersönlichkeit, für die jetzigen Wahlen wieder Nutzen ziehen zu können. In den Augen der Partei bot "die Opposition keine lebensfähige Alternative" (No viable ...). Rajiv Gandhi bezeichnete sie auch als "Feinde der Nation" (Opposition nation's ...). Und die Partei reklamierte das Prinzip des Säkularismus für sich. Auf die Palampur-Resolution der BJP verweisend, wurde für den Kongreß die Verpflichtung der Janata Dal zum säkularistischen Prinzip fragwürdig: "(Andere) politische Parteien sind

wissentlich oder unwissentlich Instrumente des Fundamentalismus geworden" (Gandhi, Rajiv 1989a, 444). Im Wahlmanifest der Kongreßpartei wurde daraufhin sogar festgestellt, daß "eines der Hauptthemen bei diesen Wahlen die Zukunft des Säkularismus ist" (INC(I) 1989a, 23). Zunächst sah sie aber keine Möglichkeit, im Falle Ayodhyas zu intervenieren: "Wir werden für die Rechte der Hindus, der Moslems, Christen, Sikhs, Parsen und Jainisten ... aller Religionen unseres Landes kämpfen. Aber wenn irgendein Problem kompliziert wird und ein Streit darum entsteht, wer worauf Anspruch hat. Weder können wir das entscheiden, noch sind wir darauf vorbereitet" (Gandhi, Rajiv 1989b). In Ayodhya stellte noch keine Partei grundsätzliche Verfassungsprinzipien in Frage. Damit sah auch die Kongreßpartei keine Notwendigkeit eines besonderen Handlungsbedarfs. Vielmehr ergab sich aus der Doppelrolle, in der sich der Kongreß als Regierungspartei befand, auch eine Doppelstrategie. Die Regierung, insbesondere ihr Innenminister, Buta Singh, war mit den Formalien des Erhalts des Status quo beauftragt. Dies gelang mehr oder weniger. Daneben versuchte sie nun aus der in der Ayodhya entstandenen Lage, politisches Kapital zu schlagen. Die Partei legte sich in Bezug auf Ayodhya nicht fest und versuchte somit, Anerkennung von seiten der Hindus und der Moslems zu erfahren.

Rajiv Gandhi eröffnete den Wahlkampf seiner Partei am 3. November 1989 im 6 km von Ayodhya entfernt liegenden Faizabad. Hier rief er die Menschen dazu auf, "den Kongreß zu wählen, falls sie das 'Ram Rajya' (Reich Ramas) haben wollen. (...) Es ist nur der Kongreß, der dem Land das 'Ram Rajya' zurückbringen kann" (Rajiv promises ...). Nun hatte auch Mahatma Gandhi in seiner politischen Philosophie den Begriff des "Ram Rajya" verwandt. Später deutete Rajiv Gandhi, als er gefragt wurde, welches "Ram Rajya" er mit seiner Rede gemeint habe, auf die politischen Traditionen der Kongreßpartei und damit wohl auf Mahatma Gandhi. Doch blieb eine gewisse Ambivalenz zurück, die die Partei im Grunde genommen seit

langem verfolgte. Indira Gandhi weihte den "Bharat Mata"-Tempel von Haridwar ein, 1984 zog die Partei mit Losungen in den Wahlkampf, die die RSS "belustigte" (Seshadri 1985). Auch 1989 verfuhr die Kongreßpartei nicht anders. Das politische System Indiens sollte demnach durch "Tausende Jahre des Säkularismus" (Gandhi, Rajiv 1989a, 439) begründet sein. Rajiv Gandhi sprach von "der Glorie unserer Zivilisation, (...) von 5000 Jahren lebendiger Erfahrung (und betonte im selben Atemzug), wir sind ein Volk, wir sind eine Nation, wir sind ein Land und wir haben eine gemeinsame Staatsbürgerschaft" (Gandhi, Rajiv 1989a, 438). Folgende Bemerkungen von ihm hätten auch im RSS-Sprachrohr "Organiser" gestanden haben können: "Die Intelligenz ist oft durch ein fremdes Gedanken-gut beeinflusst und tendiert dahin, die indischen Werte und die Kultur, die die Prüfung der Zeit bestanden haben, zu ignorieren. Die ausländischen Medien werden durch diejenigen, die sie kontrollieren dazu gebraucht, ihr diese Tendenz zu geben. 'Wir haben uns daran gewöhnt, auf unsere Geschichte durch die Blickwinkel von anderen zu sehen'. ... Die wirkliche Bedrohung, vor der wir heute stehen, rührt von einer 'fremden Kultur' her, die 'materialistisch' ist und gegen unser kulturelles Erbe und die ganze Menschheit gerichtet ist. (...) 'Jeder will wirtschaftliche Erfüllung. Aber die moralischen Werte scheinen schnell zu verschwinden'" (Intelligentsia swayed ...; PM's call ...).

3.3. Die Zeit der Regierung der Nationalen Front

3.3.1. Der Ausgang der 9. Unterhauswahlen und das sich daraus ergebende neue Kräfteverhältnis

Die Wahlen zur 9. Lok Sabha wurden vom 22. bis 26. November 1989 abgehalten. Ihre Ergebnisse brachten ein völlig neues Kräfteverhältnis bei der Ausübung der Zentralmacht hervor. Die Kongreßpartei erlitt eine schwere Niederlage:

INC(I)	39, 5%	192 Sitze (in Allianz 206)
Janata Dal	17, 8%	143
BJP	11, 4%	86 (außerdem: Shiv Sena 3, HMS 1)
CPI	2, 6%	12
CPI(M)	6, 5%	33

(Gesamtanzahl der Sitze in der Lok Sabha: 543, davon standen 524 zur Wahl)

Doch so wenig wie der Kongreß in der Lage war, die nächste Regierung zu stellen, so wenig war das auch jede andere Partei. Zwar war er noch die stärkste Partei, aber die Wahl wurde allgemein als ein mehrheitliches Votum gegen seine Politik gewertet: "Das Volk Indiens hat ein klares und unmißverständliches Urteil gegen die Mißherrschaft des Kongreß(I) und für eine Änderung der Zentralregierung abgegeben" (NF 1989b). So lautete auch der Grundtenor in der Debatte zur Vertrauensfrage im Unterhaus am 21. Dezember. Eine jegliche Regierung unter Einschluß der Kongreßpartei schied somit aus. Die Janata Dal/Nationale Front signalisierte, alsbald die Niederlage der Kongreßpartei Gewißheit wurde, die Absicht, die nächste Regierung stellen zu wollen. Am selben Tag noch bekundeten die Linksparteien ihren Willen, sie dabei "bedingungslos" (Front to ...) zu unterstützen. Im Falle der BJP lag der Sachverhalt anders. Am 28. November übermittelte die Nationale Front ihr einen Brief. In ihm hieß es: "Es ist jetzt die heilige Aufgabe von uns allen, daß dieses Mandat

des Volkes nicht vereitelt wird. (...) Können wir mit der Unterstützung Ihrer Partei rechnen?" (NF 1989b). Advani teilte am darauffolgenden Tag in dem Antwortbrief die "Bereitschaft (seiner Partei) mit, der N. F. Regierung (...) allgemeine jedoch kritische Unterstützung zu leisten" (BJP 1989c). Er knüpfte dies zwar nicht direkt an Bedingungen, listete aber eine Reihe von Themen auf, bei denen zwischen beiden Parteien Übereinstimmungen und Unterschiede bestehen (siehe 3. 3. 2.). Rajiv Gandhi reichte seinen Rücktritt ein. Keine andere Partei stellte beim Präsidenten Indiens einen Antrag. Schließlich wurde am 2. Dezember 1989 V. P. Singh (Janata Dal) als Premierminister vereidigt. Der Präsident gab ihm 30 Tage Zeit, innerhalb derer er im Unterhaus seine Mehrheit bestätigen sollte. Doch war dies nur eine Formsache, denn die grundlegende Frage, auf welcher Basis seine Regierung beruhen sollte, war bereits entschieden worden. V. P. Singhs Regierung war eine Minderheitsregierung (143 Mandate). Sie war auf die Unterstützung sowohl der Linksparteien (52 Mandate) als auch der BJP (86 Mandate) angewiesen, um die Marke von 262 Sitzen im Unterhaus überschreiten zu können, die für eine Mehrheitsbildung (= 283 Sitze) notwendig war. Es blieb nun der Nationalen Front nichts anderes übrig, als mit der BJP übereinzukommen, nach dem sie schlechter als erwartet abgeschnitten hatte.

Welche Gründe wurden für die Niederlage der Kongreßpartei angegeben? Die Beantwortung dessen läßt sich im Prinzip auf Nordindien beschränken, denn in vier südindischen Unionsstaaten gewann die Kongreßpartei fast alle Sitze.

Im November 1989 leiteten namhafte Intellektuelle zwei Initiativen in die Wege, deren Aufrufe am besten das Dilemma, in dem sich die indische Politik befand, widerspiegeln. Beide kamen, die Symptome der Gesellschaft auflistend, genau zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen. Die eine Initiative ging dabei davon aus, daß das "Gebot der Stunde der Erhalt der Unabhängigkeit, Einheit, Integrität und Sicherheit des

Landes" (NOH) lautet, und daher die Wahl der Kongreßpartei notwendig sei. Eine andere Initiative war hingegen der Auffassung, daß sich unter der Herrschaft des Kongresses diese Probleme derart angehäuft haben, daß nun gerade "die Besiegung des Kongresses die oberste Aufgabe bei diesen Wahlen ist" (NLSE). Was dies notwendig macht, sei u. a. "das konspiratorische und opportunistische Handeln in der Babri-Masjid-Frage, das in eine Situation des kommunalistischen Völkermords in Nordindien geführt hat" (NLSE). D. H. Indien befand sich an einem grundsätzlichen Scheidepunkt, ob der bis dahin von der Kongreßpartei getragenen Entwicklungsweg, der sich in einer Reihe von Praktiken niederschlug, Probleme anzugehen, weitergeführt werden sollte, oder aus verschiedenen Gründen nicht. Eine Alternative war noch nicht formuliert. Ayodhya bildete dafür den Brennpunkt. Das hieß nicht, daß Ayodhya selbst wirklich eine überragende Bedeutung gehabt haben muß. Jedoch stand es für den von der Kongreßpartei mitgetragenen Niedergang der Staatsmaschinerie. Dies drückte sich hier dementsprechend aus, daß sowohl BMMCC/AIBMAC als auch VHP aus entgegengesetzten Gründen sich bei der selben Forderung trafen: "Diese Regierung hat keine guten Absichten. (...) Wir wollen diese Regierung ändern" (-In: A stone ...). Allgemein waren diese Wahlen eine Wahl gegen Korruption und die Unfähigkeit der Administration, Leistungen zu erbringen, und sie waren Ausdruck grundlegender sozialökonomischer Wandlungen, die die Kongreßpartei nicht verstanden hatte aufzugreifen. Die Wähler artikulierten sich in dieser Situation als Mitglied einer Kaste bzw. Religion, wofür in den Massenkampagnen der VHP der Boden bereitet wurde. Die Wahlen fanden somit unter dem Einfluß des Ayodhya-Problems in einer angeheizten Stimmung statt. Und die Kongreßpartei wurde von vielen Teilen der Bevölkerung als die Partei angesehen, die die Probleme, so auch Ayodhya, nicht lösen kann und wird. In Uttar Pradesh gewann 1989 die Janata Dal, größtenteils weil die BJP keine eigenen Kandidaten aufgestellt hatte. Im Mai/Juni 1991 wird

dann bei den vorgezogenen Unterhauswahlen diese Stimmung vollständig der BJP zugute kommen, trotzdem keine Einheit mehr zwischen den Oppositionsparteien besteht. Dies wurde ansonsten immer als eine Hauptbedingung dafür angesehen, die Kongreßpartei zu schlagen. Was für Ayodhya noch von Interesse sein könnte, ist, daß im Wahlkreis Faizabad, in dem Ayodhya liegt, die BJP aufgrund eigener Schwäche keinen Kandidaten aufstellte, und der Wahlkreis an die CPI ging.

Am Fall Ayodhyas selbst wurde die Misere des Kongresses offensichtlich, wo die Partei über Jahre hinweg nichts erreichte und dies auch gar nicht wollte. Rajiv Gandhi gab in seiner ersten Einschätzung des Wahlergebnisses der Ayodhya-Frage die Hauptschuld für die Niederlage seiner Partei: "Es gab eine sehr starke kommunalistische Welle und unsere Parteiorganisation hatte nicht die Stärke, es mit ihr aufzunehmen" (Gandhi, Rajiv 1989c). Den ehemaligen Innenminister gefragt, warum er verloren habe, äußerte sich ähnlich: "Oh, Sie brachten Gott Rama gegen mich auf, und gegen ihn war ich ein zu schwacher Gegner" (Singh, B. 1989d).

Für den 14. Februar 1990 rief die VHP ihre Anhänger zum Baubeginn des Rama-Tempel in Ayodhya auf. Inzwischen forderte der BJP-Politiker A. B. Vajpayee die VHP zur Verschiebung ihres Vorhabens auf. Der Grund dafür war offensichtlich. Für den 27. Februar standen noch Wahlen zu den Parlamenten in den Unionsstaaten aus. Die BJP war auf eine Zusammenarbeit mit der Janata Dal angewiesen. Dieses Ziel sollte nicht gefährdet werden. Diese Wahlen erfolgten nach dem selben Muster wie die Unterhauswahlen, d. h. der Kongreß verlor auch hier, und die BJP errang eine Anzahl von Stimmen, mit denen sie nun in Madhya Pradesh und Himachal Pradesh eine alleinige Regierung stellen konnte und in Rajasthan und Gujerat Partner in einer Koalitionsregierung wurde.

3.3.2. Die BJP und ihr Verhältnis zur neuen Regierung

Für die BJP barg ihre Verpflichtung, die Regierung V. P. Singhs zu unterstützen, von Anfang an Gefahren. Sie, die sich von allen anderen Parteien unterscheiden wollte, trug nun deren Politik selbst mit. Dieser Sachverhalt spiegelt sich in dem Brief Advanis an V. P. Singh vom 29. November 1989 wider. In ihm drückte er einer "bedingungslosen Unterstützung (der neuen Regierung ...) gewisse Vorbehalte" (BJP 1989c) aus. Advani wies darauf hin, daß beide Parteien unterschiedliche Wahlprogramme hätten, die jedoch "einige gemeinsame Merkmale aufweisen wie der Übertragung von Autonomie an Rundfunk und Fernsehen, der Verabschiedung eines Gesetzes über das Informationsrecht, der Aufnahme des Recht auf Arbeit als ein Grundrecht in der Verfassung, der Beseitigung von Korruption (...), der Ergreifung von Maßnahmen des Schuldenerlasses und der Sicherstellung profitabler Preise für die Bauern etc. (...) Wir möchten, daß die N. F. Regierung ihre Regierungsprogramme auf die Themen begrenzt, bei denen wir übereinstimmen" (BJP 1989c). Diese Erklärung der BJP kam einem gemeinsamen Minimalprogramm gleich, obwohl die BJP nicht auf den oben genannten Punkten bestand. "Aber es gibt Aspekte, bei denen sich die beiden Programme unterscheiden (...) wie Artikel 370 (Status Kashmirs-M.S.), Einheitliches Zivilgesetzbuch, Menschenrechtskommission, Ram Janmabhumi (Ayodhya-M.S.) etc. (... Des weiteren erwartete die BJP von der J. D., daß sie sie) nicht als kommunalistisch bezeichnet. (...) Mit diesen Einwänden geben (wir eine...) allgemeine jedoch kritische Unterstützung" (BJP 1989c).

Zu mehreren Gelegenheiten wurde es deutlich, daß BJP und Janata Dal nicht übereinstimmten. Bereits Jahre zuvor, gab ihr Vizepräsident, Baldev Prakash, zu verstehen, daß die BJP nicht mit V. P. Singh zusammen arbeiten wolle: "Was für eine Obdach kann ein Mann anderen bieten, wenn er keinen Wert hat"

(-In: BJP not ...). Die Absprache zwischen V. P. Singh und dem Imam der Jama Masjid und die Ernennung des Mufti Muhammes Sayeed zum Innenminister waren ein grundlegendes Ärgernis für die BJP. Der innere Zustand der Janata Dal, der nur einmal mehr bei der Wahl V. P. Singhs zum Spitzenkandidaten der Janata Dal durch ihre Parlamentsfraktion zutage trat, war für eine disziplinierte Partei, wie die BJP angibt zu sein, untragbar: "Die Janata ist ein chaotischer Haufen" (Advani 1990b). Und Advani ließ auch keinen Zweifel über den Stand seiner Partei zu Ayodhya aufkommen. So sagte er am 24. Februar 1990 auf einer Wahlveranstaltung in Ranchi: "Wir haben unser Versprechen, den Tempel zu bauen, nicht vergessen" (-In: BJP to go ...). Bereits im Dezember 1989 wurde ein Führer der BJP und deren Unterhausabgeordneter zu Ayodhya befragt: "Lassen Sie mich das jedem ganz klar sagen. Die Bharatiya Janata Party wird keinen Zentimeter von ihrer Forderung zu dieser Frage abrücken und wird weiterhin auf den Bau des Ram-Tempels genau auf der Stelle, wo sich heute die Babri Masjid befindet, bestehen. (...) Wir werden gewiß Druck auf die neue Regierung ausüben, die Wünsche der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung zu befolgen. V P Singh wird unserer Forderung nachgeben müssen" (Mahajan). In der Debatte zur Regierungserklärung vom 12. März äußerte sich eine der bekanntesten BJP-Politikerinnen in Bezug auf den Aufschub des Programms der VHP im Unterhaus: "Das heißt nicht, daß wir völlig unseren Standpunkt in der Angelegenheit des Bau des Tempels geändert haben. Es gibt keine andere Erwägung, als den Tempel zu bauen. (...) Andere Maßnahmen sind (...) zeitweilige Maßnahmen und keine dauerhaften Lösungen. (...) Ich bin hoffnungsvoll, daß (...) der Premierminister Schritte für eine Lösung des Baus des Tempels finden wird" (Bharti, 470-471). Es war also klar, die BJP würde das Programm der VHP unterstützen. Nur blieb es offen, welchen Lauf die Dinge nehmen würden, wenn mit dem Bau begonnen werden würde.

Im Parlament hielt sich die BJP zunächst mit Kritik an der Regierung zurück. Für die instabile Lage in Kashmir und im Punjab wurde noch die vorherige Regierung schuldig gemacht. In Bezug auf den Artikel 370 der Verfassung (Rechte Kashmirs) äußerte Advani den Standpunkt seiner Partei, ohne jedoch einen Schlagabtausch mit V. P. Singh herauszufordern. Daneben brachte die Partei einen Vorschlag für eine Wahlreform sowie einen Antrag über ein Verbot der Kuhschlachtung vor. Abgeordnete der BJP setzten sich für eine Förderung des Hindi und Sanskrit ein. Sie unterstrichen die Notwendigkeit der Schaffung von Arbeitsplätzen und plädierten dabei für eine beschäftigungsorientierte Politik und die Förderung der Kleinindustrie. Während der Debatte zum Budget traten dazu allmählich Differenzen zur Regierung auf. Abgeordnete der BJP forderten eine Heraufsetzung der Grenze der Steuerbefreiung von 18.000 auf 30.000 bis 40.000 Rupien, und die National-exekutive der BJP, die am 6. April 1990 in Kalkutta tagte, "äußerte ihre Unzufriedenheit mit dem Budget. (... Sie beklagte, daß) keine Änderungen an vergangenen Praktiken sichtbar (werden)" (BJP 1990a). Ihre erstere größere Agitation unter der Losung "Rettet Kashmir, Rettet Indien" führte die Partei am 2. Mai am "Boat Club" in Neu-Delhi durch. Ihre Absicht sei, so Vajpayee, die gegenwärtige Regierung, bei ihren Anstrengungen einer Regelung der Probleme in Kashmir zu unterstützen (BJP's National ...). Doch kurze Zeit darauf bemerkte bereits das RSS-Sprachrohr "Organiser", daß "nun nicht mehr Rajiv Gandhi sondern V. P. Singh für die (dortige) Situation verantwortlich zu machen (sei)" (Dubashi 1990). Die Stimmung im Lager der BJP fing an, sich zu wandeln. Mit einem "Ad-hoc-Herangehen an die wichtigsten Probleme, ist die Leistung der Regierung weit davon entfernt, zufriedenstellend zu sein, ... (und) es scheint, daß die NF Regierung sich den Tod wünscht" (V. P. Singh Govt's ...; Deathwish ...), lauteten dessen Schlagzeilen schon Anfang Juni. Doch die Parteiführung wollte noch nicht, die im Dezember 1989 gegenüber der

gegenwärtigen Regierung gemachte Zusage einer Unterstützung aufkündigen. Daher bat "L. K. Advani die Parteiorganisationen von Haryana und Jammu darum, Geduld zu haben und der Zentralregierung mehr Zeit zu geben, ihren Weg zu finden" (V. P. Singh Govt's ...).

3.3.3. Die BJP und Ayodhya: Die machtpolitische Herausforderung

Für die BJP ergab sich bald ein schwieriges Problem. Der Wahlausgang wurde dahingehend interpretiert, daß er nur ein negatives Votum gegen die Kongreßpartei war (auch: Advani 1989d, 50). Diese Stimmung war zweifellos vorhanden, und "die Partei hatte dies zu respektieren" (Advani 1990f). Wie konnte dann die Partei die ihr eigene Identität bewahren? Die Kashmir-Kundgebung vom 2. Mai war ein erster, jedoch nur halber Versuch gewesen. Für die BJP stellte sich die Frage, wie unter diesen Umständen ein negatives Mandat in ein positives, zugunsten einer Partei umgewandelt werden kann. Die Janata Dal war in einer günstigeren Lage, denn sie konnte sich durch ihre Regierungspolitik beweisen. Dies würde auf längere Sicht hin jedoch die Absicht der BJP unterminieren, selbst einmal die Regierung stellen zu können. Die Partei befand sich also in "keiner einfachen Rolle" (Advani 1990e). Die BJP mußte daran interessiert sein, in eine andere Position zu gelangen, um "sogar im Parlament nicht gezwungen (zu sein) so aufzutreten, wie (sie) heute auftreten muß" (Advani 1990e). Doch solange war "diese Regierung von der Unterstützung (der BJP) abhängig, (...) und die BJP hielt an ihrer Entscheidung fest" (Advani 1990e).

Am 1. Juli erschien in dem Hindi-Sprachrohr der RSS "Panchjanya" ein Interview mit L. K. Advani, das er am Vorabend des VHP-Treffens vom 23./24. Juni gegeben hatte. Auf diesem Treffen in Haridwar wurde endgültig über den Baubeginn des Tempels entschieden, und die VHP legte den Termin auf den 30. Oktober fest. Das Advani-Interview soll wegen seiner Bedeutung hier in einer längeren Passage wiedergegeben werden: "Die Hindu-Gemeinschaft muß bei der Frage von Ram Janmabhumi einfach siegen. Bei dieser Bewegung, die die VHP zum Aufbau des Tempels auf 'Ram Janmabhumi' führt, werden wir mit voller Kraft mitmachen, und wir werden sehen, daß mit den vereinten Anstrengungen aller nationalen Kräfte der Tempel gewiß gebaut werden wird. (...) Das ist eine Frage der nationalen Ehre. Und wenn sich die nationalen Kräfte in dieser Frage beugen oder unterliegen, so werden sie für immer unterlegen und unterdrückt sein. (...) Die Zentralregierung hat jetzt die Verantwortung, die gesamte Lage in Griff zu bekommen. Wenn Gesellschaft und Regierung über die Frage von 'Ram Janmabhumi' zusammenstoßen, dann kann dieser Zusammenstoß den Grundstein für die größte Volksbewegung in der Geschichte des Landes bilden. Ob diese Bewegung entsteht oder nicht entsteht, ist von der Klugheit der Regierung abhängig" (Advani 1990c). Die BJP war nun bereit, sich gegenüber der Regierung in der Ayodhya-Frage in Konfrontation zu begeben. Sie kalkulierte, wie der "Organiser" berichtete, dabei die Verhaftung aller ihrer Abgeordneten, die zum Baubeginn nach Ayodhya ziehen werden, ein (BJP to confront ...). Kurz vor dem Beginn der Tagung der Nationalexecutive der BJP am 21. Juli in Madras äußerte Advani in derselben Zeitung weitergehende Überlegungen: "Obgleich die BJP ein Komitee organisiert, das einen Plan ausarbeiten wird, um darauf vorbereitet zu sein, jeglichen plötzlich eintretenden Umständen, die im Zusammenhang mit Neuwahlen stehen könnten, entgegentreten zu können, so meinen wir doch, daß es besser als Neuwahlen wäre, wenn es eine Polarisierung zum Kongreß und ähnlich denkenden

Parteien geben würde. Wenn dies eintreten würde (die Polarisierung zu den politischen Parteien, die aus der Kongreß-Kultur hervorgegangen sind), und die BJP von der Verantwortung befreit wäre, die Regierung zu unterstützen, und in der Opposition sitzen würde, dann würden wir diese Lage als außerordentlich günstig ansehen" (Advani 1990d). Es war nun klar, daß Ayodhya in der Strategie der Partei seit den Monaten Juni/Juli den zentralen Stellenwert eingenommen hat. Ungleich des Jahres 1979, als sie nach Aufkündigung der Zusammenarbeit in der Janata Party in ein Nichts fiel, wollte sie sich nun ein für die Partei charakterisierendes Thema schaffen. Interessant an diesem Interview war, daß die politische Entwicklung in dem nun folgenden Jahr tatsächlich den von der BJP erwünschten Verlauf genommen hat.

Die BJP wurde der Regierung V. P. Singhs gegenüber nun immer kritischer. Auf der Tagung der Parteiexekutive Ende Juli in Madras äußerte sie "(wegen) des sich rapide verschlechternden Zustands der Auslandsschulden Indiens (Besorgnis). (...) Die neue Industriepolitik scheint eine Ad-hoc- und Zwischenlösung zu sein, ohne eine langfristige Perspektive" (BJP 1990b). Anfang August organisierte die Parteiorganisation Delhis eine Kampagne gegen die Zentralregierung für einen Rückgang der Preise. Zur Veröffentlichung eines Buches über Ayodhya am 13. August entwickelte Advani einen neuen Spruch: "Wenn der Ram-Tempel nicht in Ayodhya gebaut werden kann, wo dann - in New York oder London" (If the ...)?

Am 12. September kündigte L. K. Advani während einer Pressekonferenz in Neu-Delhi "die Entscheidung (seiner Partei an), eine 10.000 km lang Fahrt durch das Land(...), beginnend am 25. September in Somnath und endend am 30. Oktober in Ayodhya, durchzuführen. (Ihr Ziel soll es sein), die öffentliche Meinung zu mobilisieren und die Unterstützung des Standpunkts der BJP zu 'Ram Janmabhumi' und (anderen damit) verwandten Fragen einzuholen" (Advani 1990g). Gefragt, ob damit nicht die Lage einen Höhepunkt am 30. Oktober erreichen

würde, antwortete er, "das ist möglicherweise unvermeidlich" (-In: Ram Temple ...). Auf dem Treffen der Parlamentsabgeordneten der BJP der Unionsstaaten und Neu-Delhi vom 14. bis 16. September in Bhopal erklärte sich die BJP zwar bereit, einer von der Regierung ausgehandelten Lösung allem anderen vorzuziehen. Aber diesem Angebot ging seitens der BJP die Gewißheit voraus, daß das aufgrund der rechtlichen Lage des Falls bis zum 30. Oktober nicht möglich sein wird. So boykottierte die BJP auch die Tagung des "National Integration Council" vom 22. September in Madras. 11)

Am 25. September begann Advani wie geplant seinen "Rath-Yatra"-Prozessionszug. (siehe Fotoanhang) Mit einem umgebauten Toyota-Kleinbus legte er täglich etwa eine Strecke von 300 km zurück. Dies war auch der Grund dafür, daß der von der BJP/VHP propagierte Hinduismus als "Toyota-Hinduismus" (Aiyar, S. S. A.) bezeichnet wurde. Von Zeit zu Zeit hielt Advani mit seinen Mitstreitern an, um an eine wartende Menschenmenge Ansprachen zu halten. Am 14. Oktober traf er in Delhi ein, wo er sich bis zum 19. Oktober aufhielt. Während dieser Zeit fanden eine Vielzahl von Gesprächsrunden mit Regierungsstellen und Führern anderer Parteien statt, in denen versucht wurde, die BJP von ihrem weiteren Vorhaben abzubringen. Darunter war auch am 16. Oktober ein 45minütiges Gespräch zwischen V. P. Singh und L. K. Advani sowie A. B. Vajpayee. Die Partei nahm an dem kurzfristig einberufenen All-Parteien-Treffen vom 17. Oktober nicht teil. Der Generalsekretär der BJP, K. L. Sharma, begründete dies damit, da "(es) wahrscheinlich keiner nützlichen Absicht dienen wird" (BJP may ...). Gleichzeitig stellte er seitens der BJP für ihr Vorhaben am 30. Oktober klar, daß sie "niemals gesagt hat, daß die Moschee zerstört werden soll. (... Sie sollte) zu einem anderen Ort gebracht werden" (BJP may ...). Am 17. Oktober rief die Partei eine Tagung der Nationalexecutive ein. Auf ihr schätzte sie ein, daß "die 'Ram Rath Yatra' ein gewaltiger Erfolg ist, (...) und daß Millionen ihr gewaltigen

Beifall spendeten. ... Den Standpunkt, den (wir) repräsentieren, hat plötzlich enorme öffentliche Unterstützung erlangt" (BJP 1990c; Advani 1990k). Die BJP war dort angekommen, wo sie sich immer schon sah, und wohin sie wieder wollte: "In diesem Kampf bin ich allen anderen Parteien in diesem Land gegenübergestellt. Die Pseudo-Säkularisten haben dem indischen Nationalismus immensen Schaden zugeführt" (Advani 1990h). Die BJP hielt in der Resolution nochmals fest, daß es ihre Absicht ist, an der Stelle, wo Rama geboren sein soll, für den Bau eines Tempels zu wirken: "Die BJP ruft die Zentralregierung auf, die Gefühle des Volkes zu achten und den Bau eines Tempels auf 'Janmasthan' zu gestatten. (Sie) warnt die Regierung, daß, wenn sie dazu nicht fähig sein sollte, oder sie die 'Rathyatra', die dieses Gefühl symbolisiert, stören sollte, die BJP dazu gezwungen wäre, von der Unterstützung dieser Regierung zurückzutreten" (BJP 1990c). Kurz bevor Advani Delhi am 19. Oktober verließ, stellte er nochmals klar, daß "die 'Rath Yatra' weder widerrufen, noch verschoben werden wird. Die Resolution, die von der Nationalexecutive verabschiedet wurde, ist endgültig, und nun liegt es an der Regierung, darauf zu reagieren" (-In: Govt not ...). Die Regierung unternahm zwei weiteren Versuche, Advani zur Beendigung seines Vorhabens zu bewegen. Doch die Forderungen beider Seiten sowohl der Regierung als auch der BJP schlossen sich einander aus. Die Absichten der BJP zielten unmittelbar auf die Babri-Moschee selbst. Die Regierung versuchte, den Status quo der Moschee und damit die Gesetzlichkeit aufrechtzuerhalten. Schließlich blieb der Regierung keine andere Wahl, als Advani am 23. Oktober in Samastipur (Bihar) verhaften zu lassen. Am selben Tag überbrachte A. B. Vajpayee dem Präsidenten einen bereits vorgefertigten Brief über die Beendigung der Unterstützung seiner Partei der Regierung V. P. Singhs. Damit wurde unmittelbar auch eine Regierungskrise eingeleitet, da sie über keine Mehrheit verfügte.

Hier nun noch einige Bemerkungen über das Verhältnis zwischen dem Programm der BJP/VHP und den Empfehlungen der "Mandal-Kommission". Am 7. August 1990 hatte der Premierminister, V. P. Singh, in einer Parlamentsansprache angekündigt, daß die Regierung sich dazu entschlossen hat, die bereits 1980 geäußerten Empfehlungen der "Mandal-Kommission" zu verwirklichen. Danach war vorgesehen, 27% der Stellen des öffentlichen Dienstes Angehörigen derjenigen Kasten zu reservieren, die von der Kommission als "Other Backward Classes" (OBC) klassifiziert worden waren. Manchmal wird ein Zusammenhang zwischen dieser politischen Maßnahme V. P. Singhs und dem Scheitern seiner Regierung konstruiert. So wird behauptet, daß das Programm der BJP eine Reaktion auf die Ankündigung von V. P. Singh gewesen sei. Demnach hätte sie eine Zerschlagung ihres Konzepts, bei dem sie die Einheit aller Hindus betonte, befürchtet. V. P. Singh hingegen hatte mit seiner Ankündigung hingegen die Kastenteilung der Gesellschaft unterstrichen. V. P. Singh mußte an vielen Problemen scheitern, hauptsächlich jedoch an der Ayodhya-Frage. Advani "dachte bereits (seit Juni) darüber nach, ein Programm durchzuführen, das den Standpunkt der BJP zu dieser besonderen Frage hervorstreichen würde" (Advani 1990i). Hingewiesen sei hier auch an das oben zitierte Interview. Ziel der BJP war es, ihre Besonderheit gegenüber allen anderen Parteien zu demonstrieren, und nicht allein gegenüber der Janata Dal: "Die 'Rathayathra' hat (folglich) nichts mit 'Mandal' zu tun. ... Es ist (nur), daß die Zeitplanung der 'Mandal'-Kommission so war (Advani 1990i, j). Die BJP kritisierte den Schritt der Regierung daher anfangs kaum. Vielmehr war eine Verwirklichung der Empfehlungen der Kommission, zwar eher unter der Berücksichtigung wirtschaftlicher Kriterien, auch in ihrem Wahlmanifest vorgesehen (siehe: BJP 1989d, 117). Eine ihrer bekanntesten Parteiführerinnen forderte am 15. März im Parlament diesen Schritt sogar ohne jegliche Einschränkungen (Bharti 1990a, 474). Der Grund dafür lag auf der Hand. Wollte die BJP auch

in Uttar Pradesh und Bihar Erfolge haben, die bislang in den Händen der Janata Dal lagen, so konnte sie sich aufgrund der dortigen Konstellation der Kasten nicht gegen die "Mandal-Kommission" aussprechen. Sie äußerte erst dann schärfere Kritik, als unter dem Eindruck der Selbstverbrennungen einer Reihe von Studenten, insbesondere an den Universitäten Delhis, die Opposition gegen diesen Schritt des Premiers allgemein zunahm. Die "Mandal-Kommission" nahm dann die BJP als Anlaß, um einmal mehr über die Unfähigkeit des Premiers agitieren zu können. Und hier mag dann auch ein weiterer Grund für den besonderen Erfolg des Programms der BJP begründet liegen. Oder wie sich Advani dazu äußerte: "Es war nicht (die Absicht der Rathyatra) ein Gegenmittel (zur Mandal-Kommission) zu sein, aber wenn sie sich als ein solches erwies, bin ich glücklich. (...) Sie hat die Kastenspaltungen, Spannungen und Feindseligkeiten, (...) die aufgrund der Ankündigung der Regierung, die Empfehlungen der Mandal-Kommission zu verwirklichen, geschaffen wurden, (...) geheilt" (-In: Ayodhya situation ...).

Aber was wollte V. P. Singh mit diesem Schritt erreichen? V. P. Singh war seit dem Juni/Juli verstärktem Druck innerhalb seiner Partei als auch durch das auslaufende Ultimatum durch die VHP ausgesetzt. Er litt ebenfalls unter dem Wahlergebnis eines negativen Mandats gegen Rajiv Gandhi, das er in ein positives umwandeln mußte, wollte er nicht seine Basis vollkommen verlieren. Dazu brauchte er die "Mandal-Kommission". In der Folgezeit wird dies daher auch sein einziges Thema bleiben.

3.3.4. Die Haltung der Kongreßpartei

Die Kongreßpartei schien sich bis zu einem gewissen Grad über den Stellenwert, den die Ayodhya-Frage im politischen Leben Indiens einnahm, bewußt geworden zu sein. Sie machte an ihr zum großen Teil ihre Wahlniederlage fest und gab nun Fehler zu: "Wir hätten (diese Kontroverse) vielleicht geschickter handhaben sollen. ...Zurückblickend wäre es vielleicht besser gewesen, (die Shila Puja) aufzuhalten" (Gandhi, Rajiv 1990d, b). Doch bestätigte die Tagung des AICC(I) im Juli 1990 mit der Forderung nach einer "für alle Seiten akzeptablen Regelung (...) bzw. einer gerichtlichen Entscheidung" (INC(I) 1990a) das grundlegende Herangehen an die Frage, wie es auch die Handlungen der Rajiv-Gandhi-Regierung geleitet hatte. Ihre Kritik richtete sich dann auch mehr an die neue Regierung, als daß die Partei neue und konkrete Vorschläge machen konnte und wollte. Der Regierung, die in der Einschätzung der Kongreßpartei "ein Konglomerat politischer Parteien, (...) die von Parteien abhängig ist, die zu jedem Punkt einander diametral entgegengesetzt sind" (INC(I) 1990a), war, wird es nicht möglich sein, eine friedliche Regelung herbeizuführen. Denn "anstatt diese Elemente zu bekämpfen, (...) helfen sie ihr bei der Machterhaltung" (INC(I) 1990a). "Die VHP (und ihre Partner...) haben (dies) jetzt nur auf Eis gelegt, um es bald zu nutzen. (...) Sie) spielten diesen politischen Trick gegen den Kongreß bei den letzten Lok Sabha-Wahlen. Nun warten sie, dieses Thema zu einer anderen Zeit aufzuwerfen" (VHP waiting ...), ließ bereits im Februar Rajiv Gandhi verlauten. Nun, der Vorwurf an die neue Regierung mag zwar richtig sein, aber seitens des Kongresses war er auch nicht schlüssig. Er selbst hatte nichts gegen die VHP unternommen. Stattdessen hatte er mit ihr verhandelt und auf ihre mögliche Kooperationsbereitschaft gebaut, genauso wie es nun V. P. Singh versuchte. Der Kongreß warnte zwar, wie z. B. während der Debatte zur "Situation der Beziehungen zwischen den

Gemeinschaften" vom 29. Dezember 1989 in der Lok Sabha, vor der "Strategie der BJP, die auf die Schaffung eines anderen Indien führt" (Akbar, 487), aber, daß dabei Ayodhya die Hauptsäule ist, wollte er nicht erkennen. Auch er gebrauchte weiterhin Ayodhya für seine politischen Zwecke. Bis zum Zeitpunkt der Abfassung der Arbeit hat daher auch in der Partei keine wirkliche Auseinandersetzung zum Wahldebakel, und wie ihre Haltung zur Ayodhya-Frage dies beeinflußt haben könnte, stattgefunden.

Der Kongreß sah sich in der politischen Situation des Jahres 1990 grundsätzlich als diejenige Kraft, die das "Land zusammenhalten kann" (INC(I) 1990a). Darunter verstand er "die grundlegenden Prinzipien, auf denen das Land ursprünglich errichtet wurde, (und über derer er nun) wachen wollte" (Gandhi, Rajiv 1989c). Er meinte das allgemeine Herangehen an die indische Staatlichkeit, jedoch nicht ein konkretes in Bezug auf Ayodhya.

Kongreß und Nationale Front ergingen sich in dieser Situation, die das Verhältnis beider Parteien kennzeichnete, in einem Streit um die Verantwortlichkeit und um die Konsequenzen, die aus der um Ayodhya entstandenen Lage zu ziehen seien. Der Kongreß warf der Nationalen Front ihre grundsätzliche Abhängigkeit von der BJP sowie das lange Zögern in Bezug auf die Verhaftung Advanis vor, die dieser Partei erst die Möglichkeit zum breiten Wirken gegeben habe. Die Kongreßpartei nahm folglich am All-Parteien-Treffen vom 17. Oktober nicht teil. Der Präsident der Kongreßpartei, Rajiv Gandhi, verwies in seiner Begründung zur Nichtteilnahme auf die Resolution des "National Integration Council" (NIC) vom 22. September, an dem der Kongreß teilgenommen hatte. Hier wurde bereits die Entschlossenheit bekundet, "resolut jeder Herausforderung für die Einheit des Landes und der Integrität sowie seiner säkularen demokratischen politischen Ordnung zu begegnen" (NIC 1990). Die Parteien bei diesem Treffen, an dem die BJP nicht teilnahm, stimmten darin überein, daß "solange, bis

eine endgültige Lösung gefunden wird, die Babri-Moschee (zu schützen ist)" (NIC 1990). Dafür machte der Rat die Regierung Uttar Pradeshs verantwortlich. Auf diesem Treffen wurde also bereits zwischen allen demokratischen Parteien in Bezug auf die Ayodhya-Frage ein grundsätzlicher Konsens getroffen.

Rajiv Gandhi begründete die Nichtteilnahme der Kongreßpartei am All-Parteien-Treffen vom 17. Oktober damit, daß "der Premierminister, als Vorsitzender des 'NIC', (nichts getan hat), dafür Sorge zu leisten, daß die Bharatiya Janata Party, die eine Partei ist, die die Regierung unterstützt, ebenfalls vollständig die Resolution (des NIC) akzeptiert und sich zu nichts einverstanden erklärt, das ihr in Geist und Buchstaben widerspricht" (-In: Congress-I stays ...). Daneben zählte Rajiv Gandhi eine Reihe von Beispiele, wie die Lage im Punjab, Kashmir, die Situation, die sich aus dem "Mandal-Kommission" ergab, auf. Aber "die Regierung tut nichts, um die Krise, die sie geschaffen hat, aufzulösen. Andererseits werden diese Treffen von der Regierung einberufen, um (...) über Medien den Eindruck zu vermitteln, daß es eine Anerkennung für die politischen Maßnahmen der Regierung und einen Konsens für ihre Programme gibt. Nichts ist weiter von der Wahrheit entfernt als dies" (Congress-I stays ...). Und mit der "Ordinance" des Präsidenten vom 19. Oktober warf die Kongreßpartei der Regierung ein offene "Vernichtung des (erzielten) Konsens" (INC (I) 1990b) vor. (siehe 4. 1. 5.). Berücksichtigt man jedoch die Resolution des NIC vom 22. September, so kann man davon ausgehen, daß im Falle einer Verletzung des Prinzips der Rechtsstaatlichkeit durch BJP und VHP ein grundsätzlicher Konsens demokratischer Parteien über den Erhalt des Status quo der Moschee bestand.

3.4. Schlußfolgerungen

Alle politischen Parteien betrachteten die Ayodhya-Frage unter wahltaktischen Erwägungen. Entweder hatten sie wie der Kongreß direkt oder indirekt das Vorhaben der VHP unterstützt, oder sie waren wie die Nationale Front/Janata Dal direkt von den Konfliktparteien abhängig, wodurch sie die Ausdehnung des Einflusses der BJP ermöglichten. Jede Partei hatte das Thema Ayodhya bis zu einem gewissen Grade vorangetrieben.

Diese Taktiken basierten auf einer völligen Fehleinschätzung der Lage, der Stärke der Konfliktparteien sowie einer Fehleinschätzung der Absichten der BJP und VHP. Die Janata Dal mußte schließlich unter dem gegebenen politischen Kräfteverhältnis unmittelbar an dem Ayodhya-Problem scheitern. Die von ihr seit Dezember 1989 geführte Regierung verlor die Vertrauensfrage am 7. November 1990 im Unterhaus. Doch selbst zu jenem Zeitpunkt instrumentalisierte sie ein weiteres Mal dieses Problem für sich. Die Vertrauensfrage erklärte sie zu einer Abstimmung über den Entschluß der Regierung, den Parteivorsitzenden der BJP, Advani, verhaftet zu haben. Damit versuchte sie sich, als die alleinige Kraft zu projizieren, die Willens ist, für die gesetzlichen Bestimmungen in Bezug auf die Babri-Moschee zu wirken.

Keine demokratische Partei fand sich bereit, eine Lösung für das Problem zu entwerfen. Da jede bei einer allzu deutlichen Stellungnahme für oder gegen den vorgeschlagenen Bau des Tempels der VHP Einbußen bei der öffentlichen Unterstützung befürchtete. Stattdessen wurde durch ein solches Verhalten die Krise weiter vertieft. Die Kongreßpartei z. B., legte im Dezember 1990 einen Plan zur Ayodhya-Frage vor, der unter dem Namen "Rajiv-Formula" bekannt wurde. Darin bezeichnete die Partei "die Schlüsselfrage (beim Ayodhya-Problem ...), ob vormals auf der Stelle, wo heute die Babri-Moschee steht, ein

Tempel zu Ehren Ramas errichtet worden war, oder ob nicht" (- In: Aggarwal, 123). Mit dieser Aufgabe sollten Historiker beauftragt werden. Selbst nach dem Schock der Herbstereignisse konnte sich die größte Partei Indiens zu keiner angemessenen Behandlung des Problems durchringen. Und die demokratischen Parteien hatten sich zeitgleich bei einer dem Erhalt der Rechtsstaatlichkeit so essentiellen Frage wie Ayodhya zerstritten. So machte die Kongreßpartei die bislang regierende Nationale Front allein dafür verantwortlich, daß das "Land seit der Teilung (1947) tiefer gespalten ist denn je" (Gandhi, Rajiv 1990e, 116). Die Kongreßpartei stimmte schließlich bei der Vertrauensfrage am 7. November im Unterhaus gemeinsam mit der BJP gegen die Regierung V. P. Singhs.

Diese politischen Umstände kamen der BJP dabei zugute, eine einseitige Veränderung der Lage in Ayodhya sowie des politischen Kräfteverhältnis auf allindischer Ebene überhaupt herauszufordern. Bis Mitte des Jahres 1990 war die BJP an keiner gewalttätigen Entladung des Konflikts interessiert, da dies unmittelbar ihre erreichten Positionen gefährdet hätte. Dies änderte sich im Herbst 1990. Durch die Ayodhya-Frage gelang es ihr nun, in diesem Jahr erstmalig als eigenständige Kraft aufzutreten, die Geschicke der Zentralregierung zu lenken und somit einen erheblichen Einfluß auf die politischen Prozesse zu nehmen. Die BJP nutzte sie zur Massenmobilisierung, womit sie eine Unterstützung ihres Parteiprogramms einholen wollte. Dadurch war die Ayodhya-Frage in eine umfassende Strategie eingebunden, die darin bestand, nach den nächsten Unterhauswahlen, die Regierung stellen zu können, um dann weitergehendere und von den bisher staatstragenden Parteien verschiedene Politikziele realisieren zu können. Um dies erreichen zu können, wurde hierfür die Ayodhya-Frage Voraussetzung. Die BJP identifizierte nun ihr politisches Gesamtkonzept mit ihr.

Die BJP vertritt die Interessen einer heterogenen Schicht des städtischen Mittelstandes mit vornehmlich unterem und

mittlerem Einkommen, z. B. Kaufleute, Händler, Intellektuelle, wo durch ein pragmatisches Anpassen von Interessen die Ausdehnung auf weitere Schichten vollzogen werden konnte (für Madhya Pradesh siehe u. a. Purohit). Für die Partei war die Instrumentalisierung der Ayodhya-Frage Ergebnis eines über 40jährigen Selbstfindungsprozesses, wie sie politischen Einfluß bewahren und ausbauen kann. Die Partei hatte ihre Tätigkeitsbereiche in diesem Zeitraum erheblich ausdifferenziert. Ein Ausdruck dafür war der Wandel in der Wahlstrategie und -taktik. Dadurch gelang ihr ein Ausbau der Wählerbasis. Sie änderte ihr Konzept dahingehend, daß die Partei in ihrer Arbeit die Sozialstruktur Indiens mehr berücksichtigen konnte. Sie betonte nun auch soziale Fragen. Nichts kann deutlicher diesen Wandel dokumentieren als das folgende Beispiel. Im Jahre 1939 hatte der Vorläufer der BJP, die HMS, den sozialen Problemen des Landes nur die Bemerkung, "der Mensch lebt nicht vom Brot allein" (Savarkar 1984a, 107), zu entgegnen. Während der Unterhauswahlen 1991 lautete dagegen ihre Hauptlosung "Ram aur Roti" ('Ram und Brot').

Auf dem Wagen, den Advani während der "Rathyatra" benutzte, wurde u. a. das Parteisymbol der BJP, die Lotusblume, das zu den Wahlen die Parteien identifiziert, angebracht. Die "Yatra" war somit kaum, als eine religiöse Prozession zu betrachten. Advani erklärte des öfteren, daß das in Ayodhya entstandene Problem nicht das einer Moschee oder eines Tempels ist. Er "verneinte nicht, daß dabei kein Element von Religiösität enthalten (wäre)" (Advani 1990l). Dies, so schätzte er ein, ist "bei den älteren Menschen" (Advani 1990m) der Fall. Für die "Gruppe der 40jährigen und darunter (ist das aber ...) eine politische Frage. (...). So gibt es einen religiösen und einen politischen Hindu" (Advani 1990m). Darauf aufbauend setzte die BJP ihre gesamte Strategie bei dem im Mai/Juni 1991 abgehaltenen Neuwahlen. Sie hatte diese durch ihr Handeln in der Ayodhya-Frage erzwingen wollen, was

ihr somit gelungen war. In ihrem Wahlmanifest verpflichtete sie sich, für die Errichtung des "Ram Rajya" (Königreich Ramas) zu wirken. Dazu sah den "Bau des Shri Ram Mandir auf der Geburtsstätte Ramas als ein Symbol an" (BJP 1991a), und sie prophezeite, daß "in diesem Land nur eine Regierung an der Macht bleibt, die Ram respektiert" (No compromise ...). Die Maschinerie der VHP wurde folglich für diese Wahlen vollständig für die Unterstützung der BJP mobilisiert. Auf der Riesenkundgebung der VHP am 4. April 1991 am "Boat Club" von Neu-Delhi wurde folglich ein "Appell an die Wähler des Landes gerichtet, eine Regierung zu wählen, die sich um das Volk, das Land, das Dharma und das Ethos dieser uralten Nation sorgt" (Nation asserts ...). Bei den Wahlen, zu denen sie mit der festen Zuversicht eines Sieges angetreten war, konnte sich als zweitstärkste politische Kraft Indiens etablieren.

12) In Uttar Pradesh gewann sie von 85 zu vergebenen Parlamentssitzen 50. Gleichzeitig zu den Unterhauswahlen fanden ebenfalls Wahlen zum Parlament dieses Unionsstaates statt. Diese konnte sie gewinnen, und sie stellte seitdem die Regierung in Uttar Pradesh. Das ist um so beachtlicher, als daß sie noch im April 1988 einschätzte, daß die "Parteiorganisation (in diesem Staat) schwach" (BJP 1988) ist, und sie deshalb beschloß, bei den Wahlen 1989 hier größtenteils nicht anzutreten. Innerhalb von anderthalb Jahren konnte sie in Uttar Pradesh ihren Stimmenanteil von 7, 6% (1989) auf 32, 9% erhöhen. Der Effekt, den die Ereignisse von Ayodhya für die Partei hatten, war somit unübersehbar. Die BJP wertete das Wahlergebnis als ein "Mandat für den Bau des Tempels" (BJP 1991b), und das BJP-Kabinett Uttar Pradeshs fuhr unmittelbar nach seiner Vereidigung zur Babri-Moschee nach Ayodhya, um seinen Entschluß, für einen Bau des Tempels an der Stelle der Babri-Moschee zu bekräftigen. Ein solche eindeutige und klare Stellungnahme bringt für die BJP auch Gefahren mit sich. Denn kann sie dieses Mandat nicht erfüllen, so hätten ihre Chancen bei den Wahlen wieder

schlechter gestanden. Die BJP war zunächst an einem Erhalt des Problems interessiert, um von Zeit zu Zeit die Zentralregierung zu dieser Frage herauszufordern. Doch mittelfristig konnte sie das Vorhaben in Ayodhya nicht weiter hinauszögern, um nicht die Glaubwürdigkeit beim Wähler zu verlieren. Der Konflikt mit der gegenwärtigen Kongreßregierung in Neu-Delhi, der in der Zerstörung der Moschee am 6. Dezember 1992 mündete und infolgedessen die BJP-Regierung von Uttar Pradesh ihres Amtes enthoben wurde, war somit vorprogrammiert.

4. Der Ayodhya-Konflikt als Verfassungswertekonflikt

Am 22. Oktober 1990 trat am Abend der Premierminister Indiens, V. P. Singh, mit einer Fernsehansprache an die Nation. Er kündigte an, daß sich nun der Staat veranlaßt sehen würde, aufgrund der um Ayodhya entstandenen Lage, drastische Maßnahmen zu ergreifen. Am nächsten Tag wurde der Vorsitzende der BJP, L. K. Advani, der auf dem Weg nach Ayodhya war, um die "Kar Seva" anzuführen, verhaftet. In diesem Kapitel soll nun interessieren, wie der Staat auf die in Ayodhya existierende Herausforderung reagierte, und wie in diesem Zusammenhang die Ereignisse eine solche Dimension angenommen haben, daß es zu dem Zusammenstoß zwischen den Angehörigen der VHP und den staatlichen Behörden am 30. Oktober kam. Denn erst hier nahm der Konflikt endgültig die Dimension an, die Grund dieser Betrachtung ist.

4.1. Die Evolution der Ereignisse

4.1.1. 1949: Die Eroberung der Moschee

Das Ayodhya-Problem ist so alt wie das unabhängige Indien. Am 23. Dezember 1949 um 10. 30 Uhr sandte der Distriktgouverneur von Faizabad, K. K. Nayar, an den damaligen Chefminister Uttar Pradeshs, G. B. Pant, den Chefsekretär sowie an den Sekretär für Inneres einen Funkspruch mit folgendem Inhalt: "Einige Hindus haben in der Nacht die Babri-Moschee betreten, als die Moschee verlassen war, und ein Götterstandbild installiert. DM und SP und Polizei am Ort. Situation unter Kontrolle. Polizeiposten mit 15 Personen war in der Nacht im Dienst hat aber offensichtlich nichts unternommen" (-In: Noorani 1990a, 58). Diese Nachricht basierte offenbar auf der Schilderung des Stationsoffiziers Muharrir. Der hatte in einem von ihm abgefaßten Bericht festgehalten: "Etwa um 9.00 Uhr, als ich Janmabhumi erreichte, erfuhr ich, daß eine Gruppe von 50 bis 60 Personen die Babri-Moschee betreten hat, bevor sie die Schlösser des Hofes aufgebrochen hatte und die Mauer und das Treppenhaus erklommen hatte. Sie stellte ein Standbild von Shri Bhagwan (Rama- M. S.) in ihr auf und kritzelte Bilder von Sita Ramji usw. in safranfarben und in gelb an die Innen- und Außenwände.

Hans Raj, der Wachposten Nr. 7, versuchte, sie aufzuhalten, aber sie kümmerte sich nicht darum. PAC-Wachen, die am Ort waren, wurden um Hilfe gebeten. Aber zu diesem Zeitpunkt hatten die Leute bereits die Moschee betreten. Oberste Distriktbeamte kamen vor Ort und trafen Maßnahmen. Später versammelte sich ein Mob von 5 bis 6 Tausend Leuten und versuchte, die Moschee zu betreten, indem sie religiöse Losungen schrien. Aber aufgrund angemessener Vorkehrungen geschah nichts. Diejenigen, die das Verbrechen verübten, (Mujriman-e-Wage) Ram Dass, Shukla Das, Sudarshan Das mit 50 bis 60 Per-

sonen, deren Namen nicht bekannt sind, haben die Moschee dadurch entheiligt (org. napak), daß sie die Moschee mit Gewalt widerrechtlich betraten und Bildnisse in ihr aufstellten. Diensthabende Beamte und eine Reihe anderer Leute haben dies beobachtet. Diese Angelegenheit wurde überprüft. Sie wurde für richtig befunden" (F.I.R.).

Ein weiteres Dokument über die Ereignisse vom Dezember 1949 stellen die Niederschriften des damaligen Sekretärs der Kongreßpartei des Distrikts Faizabad, Akshay Brahmachari, dar. Nach seiner Aussage wußte der Distriktgouverneur von den Ereignissen der vorhergehenden Nacht bereits um 6.00 Uhr früh. Und A. Brahmachari berichtete weiter: "Ich ging mit dem Distriktgouverneur etwa um 12.00 Uhr Mittag zur Babri-Moschee. Das Götterbildnis befand sich noch an der Stelle. Einige Menschen versammelten sich in der Nähe der Moschee. Zu diesem Zeitpunkt hätte die Moschee einfach gerettet, und das Bildnis beseitigt werden können. Aber der Distriktgouverneur dachte, daß dies nicht angemessen wäre. Von diesem Morgen an begann man über Lautsprecher anzukündigen, daß 'Bhagwan' (Gott Rama- M. S.) erschienen wäre und ermahnte alle Hindus, zur Anbetung zu kommen. Ich machte den Distriktgouverneur auf die hektische Propaganda sowohl in Faizabad als auch in Ayodhya aufmerksam, während wir in seinem Auto nach Ayodhya fuhren. Die Spannungen nahmen zu. Anzeigen und Handzettel wurden bereits verteilt. Tausende von Leuten begannen, zur Gottesanbetung in Autos und öffentlichen Fahrzeugen, die von Faizabad kamen, in die Stadt zu strömen. Aufrührerische Reden wurden gehalten. In denen war davon die Rede, daß der Kongreß den Hinduismus zerstört, und seitdem in Pakistan kein einziger Tempel übrig geblieben sei, sollten sie alle zusammenkommen, um in Ayodhya, alle moslemischen Zeichen auszutilgen. Dies wäre nur möglich, wenn auch der Kongreß beseitigt werden würde" (Brahmachari 1950, 253).

Nach dem Bericht von Mohammed Ibrahim, dem Inspektor des U. P. Sunni Waqf-Zentralausschusses vom 10. Dezember 1949 kün-

digten sich die Ereignisse jener Nacht bereits einige Wochen zuvor an: "'Aufgrund der Furcht vor Hindus und Sikhs brachte niemand mehr ein Namaz-Gebet in der Moschee dar, und wenn sich irgendein Reisender während der Nacht in die Moschee verirrte, dann schikanierten ihn die Hindus sehr'. Es war bereits für die Moslems schwierig geworden, die Moschee zu betreten. Hindus, die sich am Tempel aufhielten, der sich im Hof befand, beschimpften jeden Moslem, der versuchte, die Moschee zu betreten" (-In: Gupta, K. 1989). Gupta schrieb in seinem Artikel weiter, daß die "Moslems in Wirklichkeit nur noch zum Freitagsgebet kamen. Der Deputy Commissioner wurde bereits um Hilfe ersucht, den Moslems, den Besuch in der Moschee zu ermöglichen. Das letzte Gebet fand am Freitag, dem 16. Dezember 1949 statt. Danach war das Betreten des Ortes nicht mehr möglich" (Gupta, K. 1989). In der Nacht vom 22. zum 23. Dezember 1949 wurde folglich nur noch der letzte Akt der Übernahme der Moschee vollzogen.

Aus den Tagebuchaufzeichnungen des Distriktgouverneurs, K. K. Nayar, ging des weiteren hervor, daß am 23. Dezember, um 5.00 Uhr abends "das Tor gesichert wurde und mit einem mächtigen Schloß verriegelt wurde. (Das Schloß) wurde von außen angebracht, und es wurden die Polizeikräfte verstärkt" (-In: Tripathi, S. K., 20).

Was nun folgt, ist ein Opportunismus staatlicher Behörden. Sie "verewigen eine ungesetzliche Situation, die durch Gewalt und List geschaffen wurde, und stellen nicht unverzüglich den Status quo wieder her, der vor dieser ungesetzlichen Tat bestanden hatte" (Nayar 1949b, 4). Diese Aussage machte kein Geringerer als der Gouverneur von Faizabad, der für die Entscheidungen, die um Zuge dessen nun gefällt wurden, verantwortlich war. In zwei Briefen, die mir bekannt sind, versuchte, er die Fragen, warum die Distriktbehörden keine Vorsichtsmaßnahmen getroffen haben, und warum die Götterstandbilder nicht entfernt wurden, wie folgt zu beantworten: "Für diese Tat gab es keine Vorwarnung. (...)

(Niemand) hat je daran geglaubt, daß sich jemals ein solches Unrecht ereignen würde. (...) Um entschlossene Hindus am Betreten der Moschee zu hindern, müßte die Moschee ständig bewacht werden. (...) Nun, da sich dieser Zwischenfall ereignet hat, sollte die Regierung an die Bewachung dieser und ähnlicher strittiger Schreine in Benares und Mathura denken. (...) Die gewalttätige Entfernung der Götterbildnisse ist möglich. (...) Die Idee von einer Beseitigung der Götterbildnisse ist derart, daß ich ihr nicht zustimmen kann, oder ich sie auf eigener Initiative ausführen möchte. (...) Mit keiner Ausnahme, von der ich Kenntnis hätte, stehen die Hindus hinter der Forderung, das Bildnis dort zu belassen, wo es herkommt. (...) Es wird berichtet, daß die Hindus sich entschlossen haben, eine Beseitigung des Bildnisses mit einem Angriff auf moslemische Behausungen (zu beantworten)" (Nayar 1949a, b). Deshalb plädiere er für die Durchführung eines folgenden Plans: "Die Moschee sollte unter einstweilige Verfügung gestellt werden, und sowohl Hindus als auch Moslems sollte, außer einigen Verantwortlichen des Hindu-Gottesdienstes, der Zutritt zu ihr verwehrt werden. (...) Den Moslems wird solange das Eigentum nicht übergeben bis ein Zivilgericht, wenn überhaupt, sich zu ihren Gunsten entschieden hat" (Nayar 1949b, 4).

Am 29. Dezember 1949 nun ordnete der Richter M. Singh die Beschlagnahme der Babri-Moschee unter der "Section 145 (des) Code of Criminal Procedure, 1898" an. Unter dieses Gesetz kann ein "Streitfall um Land und dessen Gebäude (...) oder Wasser fallen, wenn dieser Streit möglicherweise eine öffentliche Ruhestörung verursacht. (...) Wurde eine Partei gewaltsam und widerrechtlich ihres Eigentums beraubt, kann (...der Richter oder der Distriktgouverneur) die Partei als so enteignet betrachten, als ob er zu diesem Zeitpunkt in Besitz dessen war, (...) und kann der (enteigneten) Partei (...) das Eigentum wieder zurückgeben" (-In: Noorani 1990b, 73, 74).

Die Frage, die nun zunächst mit diesem Gesetz berührt wird, ist, wem gehörte bis zu jenem Zeitpunkt, als die Bildnisse Ramas und Sitas erschienen, die Moschee?

In meinem Besitz ist die Fotokopie des Dokuments über das Eigentumsrecht des "besagten Gebäudes" aus dem Jahre 1931. Daraus geht hervor, daß dieses Gebäude als Babri-Moschee eingetragen wurde. Das Sondergericht, das 1989 mit dem Verfahren beauftragt wurde, hat derzeit u. a. zu klären, ob die auf diesem Dokument eingetragenen Grundstücke mit denen der Moschee identisch sind. D. h. also, ob dieses Dokument das Eigentum der Babri-Moschee tatsächlich beschreibt. 13) Doch sollte dies nicht der Fall sein, so gibt es noch genügend weitere Dokumente, in denen festgehalten wurde, daß das "besagte Gebäude" eine Moschee war. In dem Gerichtsverfahren, das im Jahre 1950 in die Wege geleitet wurde, machten im Auftrage des Staates von Uttar Pradesh, Ugra (als Beklagter Nr. 6), der Deputy Commissioner von Faizabad (als Beklagter Nr. 7) und der SP von Faizabad (als Beklagter Nr. 9) separat voneinander folgende gleichlautende Aussage: "Das Eigentum, das Gegenstand der Verhandlung ist, ist als Babri-Moschee bekannt. Seit einer langen Zeit ist es als eine Moschee zum Zwecke des Gottesdienstes von Moslems in Gebrauch. Es war nicht als ein Tempel für Shri Ram Chandraji in Gebrauch. In der Nacht vom 22. zum 23. Dezember 1949 wurden die Bildnisse von Shri Ram Chandraji unerlaubt und zu Unrecht in sie eingebracht. Im Ergebnis dieser besagten ungesetzlichen Tat wurde eine Situation geschaffen, die die öffentliche Ruhe und den Frieden gefährdete, und die öffentlichen Behörden mußten einschreiten, um eine Verletzung von Ruhe und Frieden zu verhindern". (Fotokopien dieser Dokumente sind im meinem Besitz.)

Nun wurde den Moslems aber ihr Eigentum nicht wieder zurückgegeben. Stattdessen setzte der Richter M. Singh nach der Beschlagnahme den Vorsitzenden der Stadtverwaltung von Faizabad/Ayodhya, Priya Dutt Ram, als Treuhänder der Babri-Moschee ein. Dieser legte, wie gefordert, am 5. Januar 1950

einen Plan vor. Darin hielt er fest, daß "'das größte Verwaltungsproblem, daß der Aufrechterhaltung von Bhog (Vergnügen) und Puja (Hindu-Gottesdienst) ist, zu den Bedingungen, zu denen sie geführt wurden, als ich die Verantwortung übernahm'. Es sollte wenigstens drei Verantwortliche für den Gottesdienst geben, denen der 'freie Zutritt zu den aufgestellten Bildnissen erlaubt werden sollte'. Nach diesem Plan wurde den Moslems der Zutritt verboten. Vier Hindus, die durch den Richter bestimmt wurden, sollten durch einen Seiteneingang die Möglichkeit erhalten, den Gottesdienst in der Moschee abzuhalten" (-In: Noorani 1990b, 75). Dies war die Verwirklichung des Vorhabens, so wie es bereits von Nayar vorgeschlagen wurde. Die Frage der Enteignung der Moschee wurde völlig ignoriert, es interessierte nur noch das Problem der "öffentlichen Ruhestörung". An dieser Stelle sollte nochmals auf die oben zitierten Dokumente verwiesen werden, wo festgehalten wurde, daß diejenigen, die die Bildnisse aufstellten, diese bereits gebrochen hatten. Und nicht, daß diese erst durch mögliche staatliche Handlungen (Entfernung der Bildnisse) gefährdet sein könnte. Nayar hoffte durch die Beschlagnahme der Babri-Moschee, Zeit zu gewinnen: "Während der Fall Gegenstand des Zivilverfahrens ist, könnte es möglich sein, (und ich hoffe es zutiefst, daß dies erreicht werden wird), eine Art Kompromiß zu erzielen. Die Moslems, von denen sogar jetzt eine kleinere Anzahl so denkt, könnten dazu bewegt werden, die Moschee, im Gegenzug für den Bau einer genauso teuren Moschee, freiwillig den Hindus zu überlassen" (Nayar 1949b, 4).

Am 16. Januar 1950 wird der gerichtliche Prozeß eingeleitet. An diesem Tag reichte ein gewisser Gopal Singh Visharad beim Zivilgericht von Faizabad ein Verfahren mit der Nummer 2/1950 ein. In seinem Antrag beklagte er neun Parteien, daß er "am 14. 1. 50 daran gehindert worden war, 'Janma Bhoomi' zu betreten und das Bildnis anzubeten" (OCJ, 71). In seinem Antrag ersuchte er um "die Rechte als Eigentümer, um freien

Zutritt (...) und um ein unwiderrufliches Verbot, das die Beklagten an einer Entfernung des Bildnisses hindern sollte" (OCJ, 71). Der Zivilrichter N. N. Chadha sanktionierte am selben Tag den bestehenden Zustand. Er erließ eine einstweilige Verfügung, in der die "Parteien daran gehindert werden (...), die fraglichen Bildnisse vom strittigen Ort zu entfernen und sich in die Puja (Hindu-Gottesdienst) etc., wie sie derzeit durchgeführt wird, einzumischen" (OCJ, 72). Daraufhin erhoben die von Visharad moslemischen Beklagten Nr. 1-5 "Einspruch" (OCJ, 72). Sie hielten nun fest, daß die "Babri-Moschee (,seitdem sie von Babar gebaut worden war), als Moschee in Gebrauch war, daß Hindus niemals dort einen Gottesdienst abgehalten haben und daß die Bildnisse erst kürzlich am Ort aufgestellt wurden" (OCJ, 72). Diesen Sachverhalt bestätigten auch die anderen Beklagten Nr. 6, 7, 9 (siehe das obige Zitat). Sie aber "legten keine weiteren Einwände beim Gericht ein" (OCJ, 72).

Der Zivilrichter sah "keine Möglichkeit, (...) eine Entscheidung (zur Frage, ob das strittige Gebäude schon immer eine Moschee war), zu treffen" (OCJ, 73). Am 3. März 1951 hielt er hingegen in einer Verfügung fest: "Eine unbestreitbare Tatsache bleibt, daß am Tage, als dieses Verfahren eingebracht wurde, die Bildnisse von Sri Bhagwan Ram Chandra u. a. am Ort existierten und daß Hindus, darunter der Zivilkläger, zwar unter einigen Beschränkungen der Exekutivbehörden, den Gottesdienst durchführten. (...)" (OCJ, 73). Zum Zwecke des "Vorteilsausgleich (soll der) Zivilkläger in diesem Verfahren seiner Rechte nicht beraubt werden" (OCJ, 74). Der Richter verwies dann auf weitere, im Ort existierende Moscheen, "die örtlichen Moslems werden nicht zu viele Unannehmlichkeiten erfahren, wenn die einstweilige Verfügung, während der Fall behandelt wird, in Kraft bleibt. Aus diesen Gründen verfüge ich, daß der Status quo erhalten bleiben soll" (OCJ, 74).

Dies war der grundsätzliche Richterspruch, von dem aus bei dem gesamten weiteren Verfahren um die Babri-Moschee ausge-

gangen wurde. Er sanktionierte, den Zustand, wie er nach der Besetzung der Moschee vom 23. Dezember 1949 entstanden war. Status quo meint hier also nicht den Zeitraum vor diesem Tag, sondern den Zustand vom 16. Januar 1950, an dem sich bereits die Bildnisse von Rama und Sita in der Moschee befanden. Doch dies selbst war eine "ungesetzliche Tat" (Nayar 1949b). Aus diesem Richterspruch heraus gilt es bis zum heutigen Tage zu klären, wem das Gelände der Babri-Moschee zuzusprechen ist.

Nochmals sollte hier auf den bereits erwähnten Akshay Brahmachari verwiesen werden. Seine in den Jahren 1949 und 1950 getroffenen Kommentare lesen sich aus heutiger Sicht wie "Alles schon einmal dagewesen": "Die Ereignisse von Faizabad und Ayodhya und das Problem der Babri-Moschee ist nicht einfach ein gewöhnlicher Hindu-Moslem-Streit. Noch ist es die Frage, ob das strittige Gebäude ein Tempel oder eine Moschee ist. Dies sind verschwörerische Handlungen von reaktionären Kräften, durch die sie die hohen Ideale des Kongresses und des Vaters unserer Nation (gemeint ist Mahatma Gandhi-M. S.) ausrotten wollen und dadurch ihr Ziel erreichen wollen, indem sie durch die Schürung kommunalistischer und religiöser Gefühle die Wahlen gewinnen und die Kongreßregierung stürzen. In diese Verschwörung sind sogar örtliche Regierungsbeamte verwickelt" (Brahmachari 1950, 252). Er verwies ebenfalls auf das Beispiel des "Star Hotels" von Faizabad, das einst einem Moslem gehörte. Unter der Anschuldigung, daß sich in seinem Hotel ein Waffenlager befände, wurde das Hotel gestürmt und der "Hotelbesitzer mußte unverzüglich das Gebäude räumen. Später wurde das Gebäude jemand anderem übereignet und unter dem Namen Gomti-Hotel wiedereröffnet" (Brahmachari 1950, 253).

Brahmachari "bestand darauf, daß (im Falle der Babri-Moschee...) die führenden Persönlichkeiten eine klare und dauerhafte Lösung auf oberster Ebene finden müssen" (Brahmachari 1950, 254). Er stand über ein halbes Jahr lang mit dem Innenminister des Unionsstaates, Lal Bahadur Shastri,

im Briefwechsel. In den Briefen mahnte er die Regierungsstellen zum Handeln: "Ayodhya nimmt eine große Bedeutung in der Politik des Landes an. (...) Was immer in Ayodhya im Namen der Religion und der historischen Überzeugung geschieht, es ist nur ein Mittel, um die politischen Ambitionen von gewissen Leuten durch terroristische Methoden zu erfüllen" (Brahmachari 1950, 302, 303). Brahmachari trat am 30. Januar bis zum 4. Februar 1950 sowie nochmals vom 22. August bis 22. September 1950 in den Hungerstreik, um eine Wiederherstellung der Gesetzlichkeit in Ayodhya durchzusetzen. Am 24. Juli 1950 schrieb er resignierend an den Innenminister von U. P., "aus all den Gesprächen und Korrespondenzen erscheint es mir, als ob die Regierung an den grundsätzlichen Fragen des Problems nicht rühren möchte" (Brahmachari 1950, 307). Der Innenminister verwies damals, wie auch heute, auf die Behandlung des Falls vor Gericht, was es der Regierung unmöglich machen würde, zu handeln.

Auch der damalige Innenminister Indiens, Vallabhai Patel, den die RSS gern zu ihrem Anwalt macht, äußerte sich zu Ayodhya. In einem Brief an den Premier von U. P., G. V. Pant, ist eine Aussage dokumentiert, aus der hervorging, daß er die Forderung der Hindus zwar anerkennt, aber dazu das Einverständnis der Moslems haben möchte: "Solche Dinge können nur friedlich gelöst werden, wenn wir die wollende Übereinstimmung der Moslem-Gemeinschaft mit uns nehmen. Es ist keine Frage, solche Streitfälle gewalttätig zu lösen. In diesem Fall müssen die Kräfte von Gesetz und Ordnung den Frieden um jeden Preis aufrechterhalten" (Patel). Des weiteren versicherte er Brahmachari, daß sich "niemand unsicher fühlen soll" (-In: Mashruwala).

In der Tat war der damalige Distriktgouverneur, K. K. Nayar, derjenige der am stärksten die Behebung des entstandenen Schadens blockierte. Er, der Brahmachari als "einen getreuen Protagonisten des moslemischen Standpunktes in dieser Kontroverse" (Nayar 1949a, 3) bezeichnete, setzte alles daran, eine

"ungesetzliche Situation verewigen" (Nayar 1949b, 4) zu wollen. Dadurch nahm er aber einseitig für die "Hindu-Seite" Partei. Andere staatliche Stellen taten dies durch ein opportunistisches Untätigsein. Nayar wechselte später die Partei. Im Jahre 1967 gewann er als Kandidat der BJS bei den Unterhauswahlen den Wahlkreis Bahraich.

Brahmachari trat 1950 aus der Kongreßpartei aus. 40 Jahre später, als das Ayodhya-Problem wieder auf der Tagesordnung stand, sagte er zurückblickend: "All meine Ideale sind zerstört. Ich habe kein Ziel mehr vor Augen. Ich wünschte, ich hätte mein Fasten nicht abgebrochen und wäre nicht gezwungen, diesen Tag zu erleben" (Brahmachari 1989).

Die hinduistische Seite gab sich schließlich mit dem Übereinkommen einer einstweiligen Anordnung zufrieden. Die moslemische Seite meldete am 18. Dezember 1961 wieder ihre Ansprüche an. Der Sunni Waqf-Zentralausschuß u. a. reichten an diesem Tag beim Zivilgericht "im Auftrage und zum Nutzen der gesamten Moslem-Gemeinschaft" (SCBW, 12) eine schriftliche Klage gegen 19 Personen ein. Zu den Beklagten gehörten neben G. S. Visharad und Hans Ram Chandar Das, die mit ihren im Jahre 1950 eingebrachten Verfahren die 'Interessen der hinduistischen Seite' vertraten, auch der Staat von Uttar Pradesh, der Bürgermeister von Faizabad und der SP von Faizabad sowie der Präsident der All-India Hindu Mahasabha, der Präsident der All-India Arya Samaj und der Präsident der All-India Sanatan Dharam Sabha. Der Staat war damit die einzige Partei, die in allen Verfahren von beiden Seiten gleichzeitig beklagt wurde.

Die Ankläger hielten bei ihrem eingebrachten Antrag fest, daß das besagte Gebäude "allgemein als 'Babri Masjid', (...) für den Gebrauch der Moslems im allgemeinen, bekannt ist" (SCBW, 4). Die Frage, ob dieses Gebäude keine Moschee sei, entstehe lt. ihrer Meinung nicht, da bereits bei den gerichtlichen Verfahren im Jahre 1885 die Existenz der Moschee bestätigt

wurde. Sie stellten dann in dem Antrag die Rechtmäßigkeit der am 29. 12. 1949 erfolgten Beschlagnahme in Zweifel und beklagten, daß "die Moslems ihres gesetzlichen und verfassungsmäßigen Rechts, in der besagten Moschee Gebete abzuhalten, beraubt werden. (...) Während den Hindus gestattet wird, die Puja für die Bildnisse, die sie in der Moschee aufgestellt haben, durchzuführen, wird sogar den Moslems nicht erlaubt, die Moschee zu betreten. (...) Die einstweilige Anordnung ist voll von Ungerechtigkeit. (...) Die Regierung des Unionsstaates und ihre Beamten, die Beklagten Nr. 6 bis 8, versagten in ihrem Amt, die Täter zu bestrafen und die Interessen der Moslems zu schützen" (SCBW, 10, 12, 14). Die Kläger ersuchten nun "eine Erklärung folgenden Inhalts, daß das Eigentum (...) eine öffentliche Moschee ist, die allgemein als 'Babri Masjid' bekannt ist. (...) Eine Übergabe des Eigentums der Moschee durch die Beseitigung der Bildnisse, die die Hindus in der Moschee aufgestellt haben, zugunsten des Klägers. (...)" (SCBW, 15).

Auch diese Zivilklage änderte nichts an dem Status des 'besagten Eigentums', den es seit 1949 inne hat. Er bleibt bis in die 80er Jahre hinein erhalten. Die staatlichen Behörden blieben untätig.

4.1.2. 1986: Die Öffnung der Babri-Moschee für den allgemeinen Hindu-Gottesdienst

Nachdem bereits seit etwa anderthalb Jahren die VHP/RJMYS für einen ungehinderten Zutritt zur Babri-Moschee stritt, nahmen zu Beginn des Jahres 1986 die Ereignisse eine jähe Wendung. Auf dem "Dharma Sansad", das vom 30. bis 31. Oktober 1985 in Uddipi stattfand, setzte die VHP das Datum des 9. März 1986 als Ultimatum für eine Öffnung der Babri-Moschee zur ungehinderten öffentlichen Anbetung des Rama-Bildnisses fest. Offizielle der VHP, dazu gehörten die beiden pensionierten Richter des Obersten Gerichts, S. N. Katju und B. N. Agrawal, sowie der ebenfalls pensionierte Generaldirektor der Polizei Uttar Pradeshs, S. C. Dixit, informierten u. a. am 18. Dezember 1985 darüber den Gouverneur des Distrikts sowie wenige Tage später den Chefminister von Uttar Pradesh, Vir Bahadur Singh.

Die staatlichen Behörden befanden sich in einer komplizierten Situation. Sie waren zur damaligen Zeit mit zwei unterschiedlichen Kampagnen konfrontiert. Die organisierte "moslemische" Seite hatte den Ausbau ihres Zivilgesetzbuches, wozu exemplarisch der Fall der Muslima Shah Bano diente, gefordert. Und die "Hindu"-Seite forderte nun die Öffnung der Babri-Moschee. Der Staat versuchte sich im Krisenmanagement.

Am 25. Januar 1986 stellte ein gewisser Umesh Chand Pandey in Bezug auf das Verfahren Nr. 2/50 ein Gesuch. Darin sollen "die Beklagten (dieses Verfahrens) Nr. 6 - 9 aufgefordert werden, dem Gottesdienst (Darshan und Puja etc.), der von (ihm), und der gesamten Hindu-Gemeinde im allgemeinen, durch die Anbetung der Bildnisse von Bhagwan Sri Ram Chandraji u. a. in dem fraglichen Gelände dargebracht wird, durch die Schließung des Eingangstores des besagten Ortes oder durch die Anbringung von Schlössern daran, keine Beschränkungen oder Hürden aufzuerlegen bzw. in den Weg zu stellen" (JDJ,

75). Der in der Hierarchie unterhalb des Distriktrichters stehende Munsif von Faizabad lehnte am 28. Januar mit Rücksicht auf das schwebende Gerichtsverfahren eine Entscheidung des Falls durch ihn ab. Daraufhin legte Pandey am 31. Januar 1986 beim Zivilgericht des Distrikts Berufung ein. Einen Tag später, am 1. Februar, fiel der Richter des Distrikts von Faizabad, S. K. Pandey, seine Entscheidung.

Er stellte fest, daß für ihn die eigentliche Frage der Berufung diejenige ist, "ob das Schloß, das am Tor angebracht ist, beseitigt werden könne" (JDJ, 76). Da dies nur eine Maßnahme gewesen sei, um "Ruhe und Ordnung aufrechtzuerhalten" (JDJ, 75) und um zu gewährleisten, daß "die Bildnisse nicht beseitigt werden würden" (JDJ, 77), stellte nun der Richter fest: "Seit den letzten 35 oder 36 Jahren hat die andere Gemeinschaft kein Namaz-Gebet abgehalten. (Wie auch?-M. S.) (...) Seit 1951 entstand keine Unruhe oder irgendein Problem bei der Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung" (JDJ, 77). Nach Anhörung des Distriktgouverneurs und des Polizeichefs von Faizabad kam der Richter zu dem Schluß, daß "es nicht notwendig ist, am Eingangstor (...) die Schlösser zu belassen, damit Ruhe und Ordnung aufrechterhalten oder die Götterbildnisse gesichert werden können" (JDJ, 77). Da den Hindus 1950 und 1951 gerichtlich das Recht zum Gottesdienst, zwar in beschränkter Form, zuerkannt worden war, wird "der Himmel nicht hineinstürzen, wenn die Schlösser (...) beseitigt werden würden. Der Distriktgouverneur hat mir heute versichert, daß es den Mitgliedern der moslemischen Gemeinschaft nicht gestattet sein wird, irgendein Gebet am strittigen Ort abzuhalten. Ihnen wird es nicht erlaubt sein, dorthin zu gehen. Wenn dies die Lage der Dinge ist, dann gibt es keinen Anlaß eines Problems für Ruhe und Ordnung, wenn die Schlösser beseitigt werden würden" (JDJ, 78). Daraus zog der Richter nun die Schlußfolgerung: "Der Berufung wird stattgegeben. Der Berufungsbeklagte wird aufgefordert, die Schlösser am Tor O und P unverzüglich zu öffnen" (JDJ, 78).

Der Richter traf um 16. 40 Uhr seine Entscheidung. Um 17. 19 Uhr wurden nach 36 Jahren erstmalig wieder die Haupttore des Geländes zur Babri-Moschee für die Allgemeinheit geöffnet.

Daß diese Entscheidung nicht auf das individuelle Unvermögen eines Richters zurückzuführen war, wird durch eine Reihe von Anhaltspunkten bestätigt. So brachte kurze Zeit darauf das staatliche Fernsehen, das sonst bei der Übertragung von Ereignissen sehr wählerisch ist, einen Bericht über die Öffnung der Babri-Moschee. Vier Jahre später hingegen wird die Berichterstattung aus Ayodhya fast völlig ausgeblendet werden. Im Januar 1989, erinnerte sich der damalige Kongreßpolitiker Arif Mohammed Khan über die jene Ereignisse. Danach versuchte die Gandhi-Regierung 1986, zwischen den Forderungen der "Moslems" nach einem separaten Scheidungsgesetz und der Forderung der "Hindus" nach der Babri-Moschee die Balance zu halten. Dem "All-India Muslim Personal Law Board" (AIMPLB) wurde zu verstehen gegeben, daß ihrer Forderung entsprochen werden würde. Sie, die "moslemische Seite", sollte hingegen der Öffnung der Babri-Moschee ihr Einverständnis geben. Es war vorgesehen, zu einem Geschäft zwischen beiden Seiten zu kommen. Der Unterhändler soll damals Arun Nehru gewesen sein. Dieser bestritt zwar in einem Interview seine damalige Verantwortung. Aber er bestätigte "das Geschäft (engl. package deal)" (-In: No rôle ...), das damit vorgesehen war: "Ich wußte, daß es eine gefährliche Sache war, und ich war damit nicht einverstanden. (...) Als ich Rajiv Gandhi fragte, wer die Öffnung des strittigen Schreins im Fernsehen zeigte, (...) lachte er nur und sagte, es war ein 'Wie du mir, so ich dir' für das Gesetz für moslemische Frauen. (...) Das Problem ist, daß Rajiv Gandhi zu keinem Problem eine beständige Politik betreibt - Punjab oder der Schrein in Ayodhya oder das Gesetz für Muslima. Das Ergebnis ist ein Durcheinander" (-In: No rôle ...).

Zu einem gewissen Grade funktionierte zunächst der Plan der Regierung, denn der Vorsitzende des AIMPLB, Abdul Hassan

Nadvi, äußerte sich wie folgt: "'Es gibt so viele andere Moscheen, die verlassen und unbenutzt sind'. Damit meinte er, daß eine weitere Moschee zu dieser Menge hinzugefügt wurde" (Khan 1989) (siehe auch 2. 3. 2. 2. 2.).

Lt. der Aussage eines Führers der VHP hatte ihr "Rajiv Gandhi (bereits) unzweideutig signalisiert, daß (vor dem 8. März) alle Tore des Gebäudes für die religiösen Verehrer geöffnet werden müssen" (-In: Noorani 1990b, 78). Wenige Tage nach der Öffnung der Babri-Moschee wurde im Parlament das separate Scheidungsgesetz für Muslime vorgestellt.

Ein Kommentar von damals: "Die Rajiv-Regierung ist scheinbar nicht mehr der Herr über die Ereignisse im Lande. Mit Schwierigkeiten konfrontiert, versucht sie verzweifelt mit den Kräften ins Geschäft zu kommen, die selbst ihre potentiellen Gegner sind" (Chakravartty, N.).

4.1.3. Die Zwischenperiode der Jahre 1986 - 1989

Der Zeitraum der Jahre 1986 bis 1988 ist durch den Aufbau einer konfrontativen Situation, an der beide Seiten (VHP und BMMCC) ihren Anteil hatten, gekennzeichnet. Der Staat aber nahm die Position eines Beobachters ein, wodurch wiederum die Tätigkeit beider Organisationen bestärkt wurden. Der Staat war von beiden Seiten in dem Gerichtsverfahren eine beklagte Partei, und damit der letztliche Adressat der Kampagne.

In einem Interview mit dem politischen Magazin "India Today" beschrieb der damalige Premierminister Rajiv Gandhi sein Herangehen an diese Kontroverse. Gefragt, ob er das Anwachsen der Aktivitäten der VHP als ein Problem ansehen würde, antwortete er: "Ja, aber im großen und ganzen denke ich,

werden die Hindus unter Kontrolle bleiben. Ich meine, sie werden keine Fanatiker werden" (Gandhi, Rajiv 1986).

Folglich war es bis in das Jahr 1989 nicht klar, wer auf staatlicher Seite für das um Ayodhya entstandene Problem verantwortlich zu machen sei. Stattdessen wurden "ausflüchtende und widersprüchliche Standpunkte" (Noorani 1990a, 72) abgegeben. In einem Presseinterview, das am 12. 3. 1986 veröffentlicht wurde, sagte z. B. Rajiv Gandhi, daß er "in den folgenden Monaten eine mögliche Antwort für dieses (Problem bekommen möchte). Aber wir müssen sicher sein, daß die heiligen Stätten einer jeden Religion ganz respektiert werden. ... Ich habe nach einer detaillierten Karte gefragt. ... Aber ich habe einen Grundriß bekommen, wo sie sich auf dem Grundriß unterscheiden" (?) (-In: Noorani 1990a, 72). Am 24. 7. 1986 verkündete nun der damalige Innenminister Indiens, Buta Singh, in der Lok Sabha: "Wir sind dabei, eine friedliche und für beiden Seiten akzeptable Lösung in der näheren Zukunft zu finden" (-In: Noorani 1990a, 72). Rajiv Gandhi gab am 7. 1. 1987 die Verantwortung an die Regierung Uttar Pradeshs weiter: "Wir treffen darüber keine Entscheidung. Es ist Aufgabe der Regierung Uttar Pradeshs, eine Entscheidung zu treffen" (-In: Noorani 1990a, 72). Einige Tage später antwortete er während einer Pressekonferenz auf die Frage, ob "'die Zentralregierung nur ein Beobachter bleiben will': 'Es ist für uns sehr schwer, sowohl für das Zentrum als auch für die Regierung UPs, darin verwickelt zu werden, da es ein noch nicht entschiedener Rechtsfall ist. Er wird beim Obersten Gericht von UP behandelt, und wir möchten nichts unternehmen, während der Gerichtsfall fortschreitet" (Gandhi, Rajiv 1987). (Hier war er offensichtlich über den Fall gar nicht im Bilde, denn erst 1989 nimmt das Oberste Gericht von UP das Verfahren auf). Am 3. April 1987 wurde eine "andere Taktik angenommen. Buta Singh erklärte, daß es ein lokales Problem für die 'Menschen des Gebiets' sei" (-In: Noorani 1990a, 72). Vorausgegangen war dieser Erklärung eine

mehrtägige Debatte im Unterhaus über die Bestätigung des Haushalt des Innenministeriums. Bereits hier kreiste die Diskussion größtenteils um das Ayodhya-Problem. Eine Reihe von Redner mahnte eine schnelle Behandlung der Frage an. Viele machten die Verantwortung für die entstandene Situation beim Innenministerium fest. So gab z. B. ein Kongreß-abgeordneter zu Protokoll: "Ich habe die Situation verstanden, und ich habe die Menschen beobachtet, und auf der Grundlage dessen kann ich sagen, wenn die Regierung mit der Situation nicht angemessen und unverzüglich fertig wird, dann wird das Land den Rand der Zerstörung erreichen" (Rai, R. K., 347-348).

Im April 1987 wurde zur Ayodhya-Frage eine Unterkommission des Kabinetts gebildet. Am 19. April erklärte Buta Singh dazu in der Lok Sabha, daß bereits Diskussionen stattgefunden haben, "aber es ist nicht möglich zu sagen, daß eine unverzügliche Lösung machbar ist, da es eine sehr delikate Frage ist und die Empfindungen und religiösen Gefühle berührt" (Singh, B. 1987a). Um das Problem gerichtlich behandeln zu können, müßten nach seiner Ansicht "die Führer der beiden Gemeinschaften" (Singh, B. 1987a) mitmachen. Aber alles in allem konstatierte er, daß bereits "in den letzten 8 bis 10 Monaten eine gute Atmosphäre geschaffen worden ist. Es ist unsere Pflicht, diese zu erhalten" (Singh, B. 1987a). Diese Erklärung kann nur als ein Indiz dafür gelten, daß sich die Regierung mit der Problematik noch gar nicht auseinander gesetzt hatte.

Nun hatte bereits die Regierung Uttar Pradeshs die Propagandaumzüge der VHP (Rath Yatras) im Frühjahr 1986 verboten. Ihre Wiederaufnahme wurde auch später nicht mehr gestattet. Aber eigentlich aktiv wurde die Staatsmaschinerie erst, nachdem das BMMCC im Sommer 1988 kurz vor der Realisierung seiner Planungen für die Durchführung eines Marsches nach Ayodhya zum 12. August stand. In einem Gespräch zwischen Buta Singh und dem Chefminister von Uttar Pradesh, N. D. Tiwari,

das am 30. Juli stattfand, wurde die weitere Strategie abgesteckt. Zunächst sollten mit beiden Seiten (VHP und BMMCC) Verhandlungen durchgeführt werden. Sollte dies fehlschlagen, so wird der rechtliche Prozeß mit der Schaffung eines Sondergerichts beim Obersten Gericht Uttar Pradeshs in Gang gesetzt. Buta Singh favorisierte Verhandlungen, gab aber öffentlich zu verstehen, daß bereits in offiziellen Kreisen Zweifel darüber bestehen, ob diese Erfolg haben werden (Buta, Tiwari hold ...).

Tiwari gestand eine Woche zuvor ein, daß alle bisher mit dem BMMCC und der VHP geführten Gespräche nur einen "vorbereitenden Charakter" (Ayodhya issue hotting ...) hatten. Es war noch nichts geschehen, als Buta Singh am 5. August den Präsidenten Indiens, Venkataraman, von den "positiven Entwicklungen" (-In: Govt. may mediate ...) in Kenntnis setzte. Buta Singh gab schließlich dem BMMCC endgültig die Zusicherung, Verhandlungen einzuleiten. Daraufhin erst setzte das BMMCC den geplanten Marsch nach Ayodhya ab (siehe 2. 3. 3. 1.).

Am 19. August 1988 fand das erste Gespräch zwischen Vertretern des BMMCC und dem Innenminister Indiens im Beisein des Chefministers von U. P., N. D. Tiwari, und anderen Regierungsvertretern statt. Das BMMCC übergab drei Dokumente (Memorandum der 40 moslemischen MPs, März 1986; Deklaration der Gründung des BMMCC, Dezember 1987; Erklärung der Großkundgebung am 30. 3. 1987). Das BMMCC legte als grundlegendes Ziel ihrer Bewegung, das der 'Wiederherstellung der Heiligkeit der Babri Moschee', dar. Zweite Forderung sei die Verabschiedung eines Gesetzes, das den Status quo für religiöse Stätten auf den 15. August 1947 festlegt. Als ersten Schritt wurde in Bezug auf die Babri-Moschee die Wiederherstellung des Status quo ante vor dem 1. Februar 1986 gefordert (Tripartite talks ...). Am 31. August 1988 machte Indrajit Gupta, KPI, dazu eine Anfrage im Parlament. Es wurde in der Antwort zunächst nur darauf verwiesen, daß "die Gespräche

noch fortgeführt werden. Und es nicht im öffentlichen Interesse ist, zu diesem Zeitpunkt Einzelheiten bekanntzugeben" (Dev, S. M.). Buta Singh erklärte auf weitere Anfrage, daß er nicht ausschließt, auch andere Parteien in den Verhandlungsprozeß einzubeziehen: "Zu diesem Zeitpunkt möchte ich nicht diejenigen Parteien benennen. Aber es gibt noch Parteien, die ihre Füße auf beiden Seiten haben (gemeint sind möglicherweise die BJP und Janata Party-M. S.). Sie müssen klar sagen, wie sie dieses Problem im besten Interesse der Nation lösen wollen" (Singh, B. 1987b).

Am 1. September 1988 fand dann das erste Gespräch zwischen dem Innenminister Indiens und einer neunköpfigen Delegation der VHP/RJMYS statt. Die RJMYS machte deutlich, daß sie sich an keinen weiteren Gesprächen beteiligen wird, bis das BMMCC nicht endgültig die Durchführung des bislang nur aufgeschobenen Marsches nach Ayodhya absagt. Zu diesem Zeitpunkt war es der RJMYS klar, daß Gegenstand der Verhandlungen nur sein kann, wie und wann ihr das Gelände der Babri-Moschee übergeben wird. In einem Memorandum, das sie Buta Singh übergab, erklärte sie: "Obwohl wir bereit sind, Gespräche und Diskussionen zu jedem Zeitpunkt und auf jeder Ebene abzuhalten, möchten wir es klarmachen, daß die Geburtsstätte von Gott Rama den Hindus gehört, die keinen Vorschlag für deren Teilung oder irgendein anderen Vorschlag, in welcher Form auch immer, akzeptieren werden" (-In: Patriot. -New Delhi, 1988-9-2). Der "Indian Express" vom 21. 9. 1988 meldete folglich, daß bei diesen Gesprächen "kein gemeinsamer Standpunkt" gefunden werden konnte.

Am 12. Oktober 1988 gab das Innenministerium dem BMMCC die Zusicherung, daß "nach der Feiertagssaison (Dashahra und Divali-M. S.) ... Schritte ergriffen werden würden, um bei dem im Obersten Gericht von Allahabad schwebenden Eigentumsverfahren unverzüglich eine Anhörung durchzuführen" (MHA 1988). Doch wurden Verhandlungen nicht ausgeschlossen, und eine weitere Runde wurde angekündigt.

Im Januar 1989 zeigte es sich immer deutlicher, daß der Innenminister Indiens keinen Erfolg mit seinen Gesprächsrunden hatte. Er hatte sich nochmals mit der VHP/RJMYS am 25. 12. 1988 getroffen. Drei Tage später erklärte er gegenüber dem BMMCC, daß "er seine Diskussionen mit verschiedenen Hindu-Führern und -Organisationen beendet hat" (BMMCC 1988f). Er machte zwar keine genaueren Angaben, signalisierte aber, daß nun der gerichtliche Weg bestritten werden müsse. Bei einem Hungerstreik vor der Residenz der Premierministers am 1. Februar 1989 gab dieser dem BMMCC die Zusicherung, daß nun Buta Singh die Sache durch die Einsetzung eines Sondergerichts beschleunigen würde (PM's assurance ...). In der folgenden Nacht gab das Innenministerium eine Presseerklärung heraus: Demnach "(empfahl es) der Staatenregierung UP's , weitere Schritte zu ergreifen, um den rechtlichen Prozeß über das Oberste Gericht weiterzuverfolgen" (Buta's assurance ...). Aus dieser Erklärung ging nicht hervor, ob damit schon die Einsetzung eines Sondergerichtes erwogen wurde. Auch blieb die Frage eines Gesetzes über die Festschreibung des Status religiöser Stätten auf den 15. 8. 1947 offen. Lt. BMMCC war dies jedoch ein Punkt, den die Regierung "reiflich überlegen" (BMMCC 1988f) wollte. Jedenfalls war nach Aussage Buta Singhs "die Zentralregierung über die Sache vollständig im Bilde" (-In: Buta's assurance ...).

Die VHP hatte zwischenzeitlich bereits das Programm zur Grundsteinlegung des Tempels angekündigt. Sie zog mit diesem Vorhaben die Initiative einseitig an sich. Damit war auch der bisherigen Herangehensweise seitens der Regierung der Boden entzogen worden. Eine neue politische Situation war entstanden, worauf die Regierung angemessen reagieren mußte.

4.1.4. 1989: Das "Shilanyas"-Programm der VHP

4.1.4.1. Die Einsetzung eines Sondergerichts in Lucknow

Auf mehreren Ebenen liefen Versuche an, inwieweit unter dem Blickwinkel des neuen Vorhabens der VHP, die Gesetzlichkeit Indiens im wesentlichen erhalten werden kann. Kurz zusammengefaßt beschränkten sie sich auf folgende Maßnahmen: Im Frühjahr 1989 wurde mit der Einsetzung eines Sondergerichts in Lucknow versucht, das Rechtsverfahren in Bezug auf die Babri-Moschee zu beschleunigen. Daneben wurden Überlegungen laut, BJP und VHP zu verbieten.

Aufschluß über den Stand der öffentlichen Diskussion sowie über Aktivitäten staatlicher Stellen im Falle der Ayodhya-Problematik gab die sich über sechs Tage im April und Mai 1989 hinziehende Debatte in der Lok Sabha über "die Situation der Beziehungen zwischen den Gemeinschaften" (engl. 'communal situation'). In deren Verlauf kamen 35 Redner zu Wort. Dazu gehörten auch Rajiv Gandhi und Buta Singh.

Der damalige Premierminister, Rajiv Gandhi, begann seine Rede, während derer er das Ayodhya-Problem nicht erwähnte, mit den Worten: "Nur ein säkulares Indien ist ein Indien, das überleben kann. (...) Als Regierung ist es unsere Pflicht, (das Prinzip des) Säkularismus zu schützen" (Gandhi, Rajiv 1989a, 438, 442). Doch zeigte er dann, daß er zu einer völligen Fehleinschätzung der Lage gekommen war: "Während der letzten 40 Jahre haben wir unsere Fähigkeit vergrößert, dem Kommunalismus zu begegnen. Dies zeigt sich in einem abnehmenden Trend bei kommunalistischen Vorfällen" (Gandhi, Rajiv 1989a, 443). Darüber hinaus wies er dann, im Gegensatz zur oben gemachten Bemerkung, die Verantwortung von sich: "Ruhe und Ordnung sind Gegenstand des Unionsstaates. Das Zentrum kann höchstens an die nationale Perspektive denken,

Richtlinien herausgeben und den Staatenregierungen behilflich sein. Aber die oberste Verantwortlichkeit liegt deutlich bei den Regierungen der Unionsstaaten" (Gandhi, Rajiv 1989a, 443). Nun muß dazu bemerkt werden, daß sich das Zentrum in der Vergangenheit gewöhnlich nie auf eine solche Art zurückgehalten hatte, sondern des öfteren Regierungen in der Unionsstaaten ihres Amtes enthob und unter Zentralverwaltung stellte (sog. "President's Rule").

Der Innenminister Indiens, Buta Singh, machte in seinem Redebeitrag am 8. Mai auf das Dilemma, in dem sich die Regierung zur Ayodhya-Frage befindet, aufmerksam, indem er sagte, daß "die Regierung keinen Standpunkt zu religiösen Fragen einnehmen wird, (...) außer in dem begrenzten Bereich, wenn infolge dessen das Problem von Ruhe und Ordnung entsteht" (Singh, B. 1989a, 444). Der Staat war somit der Gefangene seiner eigenen Unschlüssigkeit geworden. Wenn nun "die Hindus" den Ort der Babri-Moschee als "Geburtsort Ramas" ansehen, und nach vierzigjähriger Präsenz der Rama-Bildnisse wurden gewisse Tatsachen geschaffen, so kann der Staat gar nichts mehr machen. Mit der Entscheidung des Jahres 1949 war ein Teufelskreis in Gang gesetzt worden, aus dem bis zur Abfassung der Arbeit niemand herausgekommen ist. Buta Singh erklärte nun während dieser Debatte, daß "die Regierung, die Regierung von Uttar Pradesh dahingehend instruiert hat, in einer zusammenfassenden Form, einen Antrag auf Einsetzung eines Sondergerichts, bestehend aus drei Richtern des Obersten Gerichts von Allahabad, einzureichen" (Singh, B. 1989a, 444). Grund für diesen Schritt war es, die vier unterschiedlichen Anträge, die bis dahin zur Babri-Moschee beim Gericht zur Behandlung vorlagen, von einem Gericht behandeln zu lassen, um damit das gerichtliche Verfahren beschleunigen zu können. Der Staatsminister für Inneres, P. Chidambaram, mußte erst einige Tage zuvor Anschuldigungen abwehren, daß "die Regierung (bisher) nichts getan hat" (Sen): "Es liegt nicht bei uns, ein Gericht einzusetzen (und ...) ein Datum

festzusetzen. Das ist eine Sache, die das Oberste Gericht zu entscheiden hat" (Chidambaram 1989a).

Im Sommer 1989 wurde dann endgültig die zweite Ebene einer Konfliktlösung in der Ayodhya-Frage institutionalisiert. Am 10. Juli hatte das Oberste Gericht in Allahabad entschieden, ein Sondergericht bestehend aus drei Richtern in Lucknow zu bilden. Am 27. Juli wurde dieses Gericht eingesetzt, und am 14. August erließ es in seiner ersten Tagung den Beschluß, der bis heute die oberste bindende Autorität zu dieser Frage darstellt: "Bis das Gericht weitere Beschlüsse faßt, sollen alle Parteien in dem Verfahren (...) den Status quo erhalten und den Charakter des in Frage stehenden Eigentums nicht ändern" (-In: UPG, 5). Etwa ein Jahr später, am 22. Mai 1990, wird dieses Sondergericht ein Katalog mit all den Fragen, die in diesem Verfahren in Verbindung stehen und daher von ihm geklärt werden müssen, veröffentlichen. 13)

Mit der Einsetzung eines Sondergerichts wurde endlich auf eine seit längerer Zeit auch von dem BMMCC bestehende Forderung eingegangen. Buta Singh hatte am 4. August im Oberhaus die Verpflichtung der Regierung dazu bekundet, den "Status quo (nicht verletzen zu lassen und ...) eine gerichtliche Lösung" (Singh, B. 1989b, 297) zu bevorzugen. Zugleich gestand er indirekt ein, daß bislang die Regierung erfolglos war: "Seit Juli 1988 hat die Regierung verschiedene Schritte eingeleitet, um die Kontroverse zu entschärfen und eine Lösung zwischen den verschiedenen Organisationen und betroffenen Gruppen zustandezubringen. Ich habe verschiedene Gesprächsrunden sowohl mit führenden Persönlichkeiten der Hindus als auch der Moslems, eingeschlossen mit religiösen Oberhäuptern, abgehalten. Die Regierung hat auch ein Treffen mit Führern der im Parlament vertretenen Oppositionsparteien einberufen und von deren Ansichten profitiert" (Singh, B. 1989b, 296).

Mit der Einsetzung des Sondergerichts im Sommer 1989 ist die Grundkonstellation des staatlichen Herangehens an die Ayodhya-Frage herausgebildet. Rajiv Gandhi wird sie ein Jahr später in einem Interview wie folgt charakterisieren: "(1.-M.S.) eine Lösung außerhalb des Gerichts (zu finden). (2.-M.S.) Wenn dies nicht möglich ist, dann eine gerichtliche Lösung. (3.-M.S.) Und solange das Gericht den Fall behandelt, den Status quo zu erhalten" (Gandhi, Rajiv 1990b, 44). Was von diesem Zeitpunkt an die einzelnen Phasen der Ayodhya-Kontroverse unterscheidet, ist der vom Staat für vertretbar gehaltene Grad der Herausforderung des Status quo von einer der Konfliktparteien und seine darauf basierenden Gegenmaßnahmen.

In der Diskussion über ein Verbot kommunalistischer Parteien und Organisationen verwies der Staatsminister für Inneres auf andere geltende Gesetze, die im Falle der Störung der öffentlichen Ordnung angewandt werden könnten. Im übrigen stand er, wie ein jeder Demokrat, vor dem Problem, inwieweit das Grundrecht der Versammlungsfreiheit (Indische Verfassung, Artikel 19) angetastet werden soll. Und er sah sich nicht imstande zu definieren, welche Organisation kommunalistisch sei, ohne den Mißbrauch einer solchen Anordnung ausschließen zu können (Chidambaram 1988). Im November 1988 wurde in der Lok Sabha in einer Anfrage festgehalten, daß "gegenwärtig die Regierung keinen Vorschlag über ein Verbot kommunalistischer Parteien und ... Organisationen in Erwähnung zieht" (Gov 1988). Die in dieser Diskussion angesprochenen Sachverhalte schlugen sich in einer Ergänzung des "Representation of the People Act, 1951" vom 15. 6. 1989 nieder. Danach mußten die politischen Parteien ihre Verfassungstreue durch die Aufnahme des folgenden Passus bestätigen: "Die Partei hegt wahren Glauben und Ergebenheit in die Verfassung Indiens sowie in die bestehenden Gesetze und die Prinzipien des Sozialismus, Säkularismus und Demokratie und wird die Souveränität, Einheit und Integrität Indiens aufrechterhalten" (MLJ, I/73).

4.1.4.2. Die Reaktionen des Staates und seine Aktivitäten unmittelbar im Zuge des VHP-Programms

Der Zeitpunkt der Durchführung des "Shilanyas"-Programm der VHP rückte näher und damit nahm die Hektik auf Seiten der staatlichen Stellen zu, welche Maßnahmen zu treffen seien.

Wie das Innenministerium selbst in seinem letzten Bericht des Jahres 1988/89 festgestellt hatte, waren "die kommunalistischen Ausschreitungen in Uttar Pradesh hauptsächlich der (... Ayodhya-)Kontroverse zuzurechnen" (MHA 1989). Hatte 1986 die Administration Uttar Pradesh das "Yatra"-Programm der VHP verboten, so war jetzt noch nicht klar, wie sich die Regierung verhalten sollte.

Am 19. August 1989 gab es im Lichte der geplanten "Shila-Yatras" dazu ein Treffen des Chefs des indischen Geheimdienstes mit den Polizeichefs von 12 Unionsstaaten (Top police ...). Was genau dessen Ergebnis war, war natürlich nicht zu erfahren. Aber soviel muß aus diesem und anderen Gesprächen herausgekommen sein, daß Rajiv Gandhi ein Jahr später auf die Frage, ob die Regierung diese Prozessionen nicht besser hätte verbieten sollen, erklärte: "Damals gab es eine grundlegende Entscheidung zu treffen. Halten wir sie auf, und verbieten wir sie, oder gestatten wir sie, und halten wir sie auf möglichst niedrigem Niveau, ohne daß sie aufflammen? Aber das Innenministerium und der Geheimdienst waren eindeutig der Ansicht, daß das Zentrum und die Unionsstaaten nicht die Polizeikräfte haben, um die 'Shilanyas' aufzuhalten. Und falls sie es mit den nicht genügend verfügbaren Polizeikräften versuchen sollten, würde dies in Gewalt, Schußwechsel und vielen Toten enden" (Gandhi, Rajiv 1990c).

Am 27. September 1989, wenige Tage vor dem geplanten Beginn des VHP-Programms, schloß der Innenminister Indiens, Buta Singh, in Lucknow mit führenden Vertretern der VHP ein Abkommen ab. Die Regierung Indiens gestattete der VHP die

Durchführung ihres Programms, wobei dies in "Zusammenarbeit mit den (staatlichen) Behörden" (-In: Aggarwal, 91) geschehen sollte. Die VHP machte im Gegenzug ein beachtliches Zugeständnis: "Die VHP verpflichtet sich, die Anordnung des Sondergerichts des Obersten Gerichts von Allahabad in Lucknow vom 14. 8. 1989 inhaltlich zu befolgen, daß die im Verfahren beteiligten Parteien, den Status quo einhalten und nicht den Charakter des strittigen Eigentums verändern und versichern, daß Frieden und kommunale Harmonie erhalten bleiben" (-In: Aggarwal, 92).

Die "Situation der Beziehungen zwischen den Gemeinschaften" war nochmals Gegenstand des Parlaments in der letzten Sitzung vor seiner Auflösung in einer über drei Tage gehenden und insgesamt 7 Stunden andauernden Debatte. In ihr hatte sich die Regierung schärfster Kritik insbesondere seitens moslemischer Abgeordneter zu erwehren. Deren allgemeine Einschätzung war, daß "heute die Situation in unserem Land die beunruhigendste, quälendste und schlimmste seit den Tagen der Erlangung der Unabhängigkeit ist" (Sait, 125). Und es wurde gefragt, was die Regierung angesichts der weitverbreiteten Gewaltausbrüche zu tun gedenkt, wo doch bereits die "heiligen Ideale der Verfassung in Frage gestellt werden" (Shahabuddin 1989h, 117), und die "bloße Basis des Sozialismus und Säkularismus auf dem Spiel steht" (Soz, 107)? Oder ob sie "ein stiller Beobachter" (Soz, 111; Shahabuddin 1989h, 111) dessen bleiben will. Die Forderung war, daß die "Shila-Prozessionen ... und die 'Shila-Puja' verboten werden sollten" (Sait, 132; Owaisi, 148; Shahabuddin 1989h, 113), bzw. "die BJP nicht registrieren zu lassen" (Soz, 113; Singh, D.-Cong., 171).

Mehrere Abgeordnete zweifelten den Charakter des zwischen der Regierung und der VHP geschlossenen Abkommens an. Es würde nun der Eindruck entstehen, daß die VHP ihr Vorhaben "unter der Schirmherrschaft (der Regierung) durchführt" (Banatwalla). Darauf reagierte der Innenminister, daß das

Abkommen der "Versuch sei, Konfrontation zu verhindern, (...) und es keine geheimen Absprachen (gab)" (Singh, B. 1989c). Auch der Staatsminister bestätigte, daß der VHP "kein Versprechen gemacht wurde" (Chidambaram 1989b, 141). Stattdessen ging die VHP eine Verpflichtung ein, und "solange diese Aktivität und dieses Programm nicht die Grenzen des Gesetzes überschreitet, solange wird der Staat -und in diesem Falle ist es der Staat von Uttar Pradesh- diese Aktivität in einer solchen Art und Weise regulieren, daß sie nicht zu Gewalt und kommunalistischem Hader führt. (...) Die Regierung wird (während der Grundsteinlegung) dabei sein, um zu sichern, daß niemand die Rechtsstaatlichkeit verletzt und sich selbst Recht verschafft. (...) Die Regierung ist entschlossen, jeden notwendigen Schritt zu ergreifen, um kommunale Harmonie und Frieden zu bewahren" (Chidambaram 1989b). Doch andere schätzten bereits ein, daß die "säkularen Kräfte nicht (mehr) stark" (Sait, 127) sind, und die "Regierung den 'Rashtrawadis' (Nationalisten) freie Hand zu geben scheint" (Shahabuddin 1989h, 110).

Die Rajya Sabha nahm in einer Debatte zur gleichen Zeit eine Resolution (ohne Abstimmung) zur Situation im Lande an. Sie hatte nur einen allgemeinen Charakter und stellte keine Forderungen. Das Oberhaus drückte seine "tiefe Betroffenheit über den Anstieg der kommunalistischen Gewalt aus (...) und appellierte an die Bevölkerung, an keiner Agitation, keinen Zeremonien oder 'Shila Puja'-Prozessionen teilzunehmen. (...) Die VHP und das BMMCC (...) sollten alle ihre Programme, (...) bis zur Verkündung des Gerichtsurteils hinauschieben" (RS).

Zwar hat die Regierung Bihars am 3. November alle Prozessionen aufgrund des Ausbruchs einer Reihe von Gewaltakten verboten, doch insgesamt zeigte der Staat eine große Nachgiebigkeit gegenüber dem VHP-Vorhaben. Ein Grund dafür mag eine Fehleinschätzung der Lage gewesen sein. So hatte die "Times Of India" am 8. 8. das Ergebnis einer Umfrage

veröffentlicht. Die TOI kam zu dem Schluß: "In dem größten Teil des Landes ist (diese ...) Kontroverse kein Thema" (Babri dispute ...). Bekannt sei diese Frage vor allem unter der städtischen Bevölkerung Uttar Pradeshs, Gujerats und Maharastras, und unter der besonders bei der gebildeten und zeitungslisenden Öffentlichkeit. Vor allem Kongreßabgeordnete sahen dem Vorhaben mit Blick auf die bislang geringen Wahlerfolge der BJP mit Gelassenheit entgegen. So besaß in der damaligen Lok Sabha die BJP bekanntlich nur zwei Sitze.

Am 27. Oktober lehnte das Oberste Gericht in New-Delhi ein von zwei ehemaligen Richtern eingebrachtes Ersuchen um ein Verbot des VHP-Programms mit Hinblick auf das Grundrecht der Propagierung der Religion sowie mit dem Hinweis, daß andernfalls die Regierung angemessene Schritte bei Verletzung der öffentlichen Ruhe zu ergreifen hätte, ab (No SC ban ...).

Am 2. November 1989 markierte die VHP diejenige Stelle, an der die Grundsteinlegung des geplanten Tempelbaus erfolgen sollte mit einer safranfarbenen Flagge. Daraufhin setzte ein Rechtsstreit ein, der bis heute noch nicht geklärt ist. Das gesamte Land Ayodhyas wurde nämlich während dreier Vermessungen in den Jahren 1861, 1931 und 1937 in Grundstücke, die entsprechend numeriert wurden, aufgeteilt. Am 3. November nun wandte sich die Distriktadministration von Faizabad an das Innenministerium Uttar Pradeshs. Es informierte darüber, daß die Stelle, die die VHP für ihre Zeremonie ausgesucht hatte, sich auf dem Grundstück mit der Nummer 586 befindet. Nach Ansicht der Distriktbehörden war dies "eine eindeutige Verletzung der Interimsanordnung des Gerichts vom 14. 8. 89" (UPG, 9), da das "'fragliche Eigentum' (...) das Eigentum (...) mit der Grundstücksnummer 586 einschließt" (UPG, 10). Der Anwalt A. N. Trivedi, der im Verfahren um die Babri-Moschee die Interessen der Regierung Uttar Pradeshs wahrnimmt, wandte sich daraufhin am 6. November mit folgendem Ersuchen an das Sondergericht von Lucknow: "Das Gericht sei hiermit gebeten, klarzustellen und zu erklären, daß die Worte

'fragliches Eigentum', die in der Interimsanordnung vom 14. 8. 89 erwähnt werden, sich auf das Eigentum (...) mit der Grundstücksnummer 586 (beziehen)" (UPG, 10). Einen Tag später bestätigte das Sondergericht, das die Ayodhya-Frage behandelt, diesen Sachverhalt: "(...) Das Eigentum Nr. 586, das für die Grundsteinlegung ausgewiesen wurde, schließt das (fragliche) Eigentum ein" (-In: Ayodhya land ...).

Zwischenzeitlich hatten am 6. November Rajiv Gandhi und Buta Singh den in Vrindaban an den Ufern der Yamuna lebenden Mönch Devraha Baba getroffen. Hier war es letztlich, wo die Entscheidung über die "Shilanyas"-Zeremonie gefällt wurde. Er machte Gandhi unmißverständlich klar, daß die "Shilanyas"-Zeremonie am vorgesehen Ort stattfinden muß. Devraha Baba signalisierte, daß die Zeremonie friedlich verlaufen und Babri-Moschee nicht angerührt werden würde. Er soll Gandhi versichert haben, daß er bei Genehmigung des Vorhabens wieder Premierminister werden würde. Wie reagierte nun aber die Regierung auf die Anordnung des Gerichts? Am 8. November erklärte sie, daß entsprechend einer Karte aus dem Jahre 1961 der Standort der "Shilanyas"-Zeremonie "außerhalb der Grenzen des zum Streitfall zählenden Geländes EFGH" ('Shilanyas' site ...) liegen würde.

Der Führer der VHP, S. C. Dixit, wertete diesen Schritt der Regierung während der "Shilanyas"-Zeremonie über ein Mikrofon an die Menge gewandt wie folgt: "Es ist aufgrund eurer Stärke, weshalb der Premierminister vor Devraha Baba auf die Knie fallen mußte" (-In: Suri).

4.1.5. 1990: Die neue Regierung unter V. P. Singh

Am 2. Dezember 1989 wurde aufgrund des neuen Kräfteverhältnisses, das sich aus den Unterhauswahlen ergab, V. P. Singh (Janata Dal) zum Premierminister Indiens vereidigt (siehe 3. 3. 1.). V. P. Singh, der bislang die "ausweichende und halbherzige Reaktion der Regierung" (Singh, V. P. 1989b) in Bezug auf die Ayodhya-Frage beklagt hatte, hatte nun selbst die Möglichkeit, die Initiative zu ergreifen. Eine seiner Standarderklärungen lautete nun, "Lösungen solcher Probleme kann es nur durch eine friedliche Regelung geben. Es wird keine gewalttätige Lösung geben" (Singh, V. P. 1989f). In seiner ersten Fernsehansprache an die Nation am 3. Dezember bekundete er die Bereitschaft seiner Regierung "die brennenden Probleme, vor denen das Land steht, durch Konsens und Ausgleich versuchen zu lösen. (...) Eine nationale Anstrengung wird gemacht werden, um solche komplexen Probleme wie Punjab, Jammu und Kashmir und Ram Janambhumi-Babari Masjid zu lösen" (Singh, V. P. 1989g). Dann listete er die Themen auf, die er bereit sei, entschlossen anzugehen. Es waren jene, die L. K. Advani in seinem Brief an V. P. Singh vom 29. November nannte, und bei denen zwischen Janata Dal und BJP Übereinstimmung bestand, und die die Unterstützung der neuen Regierung durch die BJP möglich machten (siehe 3. 3. 2.). V. P. Singh bezeichnete sich nicht als geistigen Erben von Nehru und Mahatma Gandhi, wie es bei den Kongreßregierungen immer der Fall war, sondern, auch hierbei war nun der Wandel perfekt, er nannte R. Lohia und J. Narayan, der Mitte der 70er Jahre die Opposition zur Kongreßregierung aufbaute. Am 7. Dezember fuhr V. P. Singh in den Punjab. Sein Besuch des Goldenen Tempels von Amritsar, der von den vorherigen Regierungen zweimal gestürmt worden war, da sich Terroristen in ihm verschanzt hatten, wurde allgemein als ein neues Herangehen an die angestauten Probleme gewertet. Doch dabei blieb es dann auch.

In der Ansprache des Präsidenten an beide Häuser des Parlaments am 20. Dezember, die vom Premierminister vorgelegt wurde, wurde das Ayodhya-Problem schon nicht mehr erwähnt. Es fand sich nur noch ein allgemeiner Hinweis auf "Unruhen und Gewalt, die in den letzten Monaten stattgefunden haben, (...) und die durch eine Atmosphäre von Einvernehmen und gutem Willen" (PA 1989, 4) ersetzt werden sollen. Bei der Debatte zum Vertrauensvotum, die in der Lok Sabha am 21. Dezember gestellt wurde, machte folglich der Redner der Kongreßpartei sofort darauf aufmerksam: "Kann jetzt der Ehrenwerte Premierminister einen klaren Standpunkt zu 'Ram Janmaboomi und Babri Masjid' fassen? (... Und) ich bitte auch Advaniji (dazu)" (Antulay, 34). Die Antwort, die V. P. Singh wenige Zeit später darauf gab, war ausflüchtend: "Wir waren uns (der Probleme) bewußt. (...) Laßt uns nicht vergessen, daß das Feuer viel früher geschürt wurde, und heute sind sie brennende Probleme. (...) Laßt uns zusammenkommen, und sie gemeinsam packen" (Singh, V. P. 1989h, 121-122). Die Abgeordneten, die für die Janata Dal und die CPI während der Debatte das Wort ergriffen, waren zuversichtlich: "Zu (dieser) Frage wird eine Lösung gefunden werden, und (alle ...) werden uns ihre Unterstützung geben, sie zu lösen" (Mishra, J., 66); "(Diese) Frage wird durch nationalen Konsens gelöst werden. Es ist kein Streitpunkt der Parteien" (Gupta, In., 83). Advani erwähnte in seinem Redebeitrag die Frage nur flüchtig in Bezug auf die Rolle, die die Kongreßpartei in ihr gespielt hatte.

Im Februar 1990 ergab sich für V. P. Singh der erste Test zur Ayodhya-Frage. Die VHP hatte für den 14. Februar zum Baubeginn des Rama-Tempels aufgerufen. Führer der VHP beklagten bereits, daß sich der neue Premier ihrer Sache noch gar nicht angenommen hatte. Am 6. Februar fand schließlich zwischen der VHP und dem Premier in dessen Amtssitz ein Gespräch statt. Er appellierte an die VHP angesichts der "schwierigen Periode, die das Land durchschreitet" (Govt asks

...), ihren Plan aufzuschieben. Der Premier schlug noch am selben Abend die Bildung eines Komitees vor, das eine Lösung finden sollte. Von Seiten der Regierung sollten daran der Innen- und Finanzminister und der Chefminister Uttar Pradesh teilnehmen. Schließlich ging die VHP auf die Bitte ein, und gab der Zentralregierung vier Monate Zeit. Der Premier konnte folglich in seiner Ansprache im Unterhaus am 12. März erklären: "Seitdem die Regierung das Amt übernommen hat, hat sich die Situation in den Beziehungen zwischen den Gemeinschaften sichtlich verbessert. Meine Regierung hat eine neue Initiative ergriffen, um den (Ayodhya-) Streit friedlich zu lösen. Die Lösung von einer solch emotionalen Frage sollte durch Dialog und Konsens gefunden werden. Ein aus drei Personen bestehendes Komitee wurde gebildet, um eine akzeptable Lösung zu finden" (PA 1990, 3). "Es gab bei dieser Frage eine kleine Verzögerung, zuerst wegen den Wahlen und dann wegen der Situation in Jammu und Kashmir. Aber das Komitee wird sehr bald seine Arbeit aufnehmen" (Singh, V. P. 1990b), hieß es dazu am 16. März. Dieses Komitee, das sich schließlich aus den beiden Ministern der Zentralregierung, M. Dandavate und George Fernandes, sowie dem Minister Uttar Pradesh, M. Anees, zusammensetzte, traf sich zum ersten Mal am 5. April mit den Vertretern der VHP. Gegenüber Bedenken, daß die VHP ein neues Ultimatum setzen könnte, äußerte er, "niemand ist unvernünftig" (Singh, V. P. 1990a). Es gab im Falle Ayodhyas keine Überlegungen seitens der Regierung. Auf Hinweise, daß die VHP ein neues Programm vorbereitet, reagierte der Innenminister gegenüber einem Kongreßabgeordneten im Parlament: "Wie lange haben sie bei diesem Problem geschwankt" (Sayeed 1990a)? Als er im Juni direkt auf eine Strategie zu Ayodhya hin angesprochen wurde, gab er zur Antwort: "Der Premierminister hat der VHP gesagt, daß ihre Kampagne nicht im nationalen Interesse ist" (Sayeed 1990b).

Die Janata Dal war fest davon überzeugt, daß die BJP die gegenwärtige Regierung weiter unterstützen würde. Der Premier

verwies auf die "vielen Bereiche" (Singh, V. P 1990a), bei denen beide Parteien übereinstimmen, und wo Regelungen zu treffen seien. Und ein weiterer Spitzenpolitiker der Janata Dal meinte dazu, "jeder will (...) eine Regierung ohne den Kongreß" (Shekhar 1990a).

Schließlich sollte sich die im Februar 1990 vereinbarte Verschiebung für V. P. Singh und die stattlichen Stellen ungünstiger als erhofft erweisen. Die VHP hatte längst nicht die für eine Kampagne notwendigen Vorbereitungen getroffen. Sie wäre also im Februar weitaus geringer ausgefallen. Und zweitens hatte, lt. einer Aussage Ashok Singhals, die VHP dem Premier bei ihrem Treffen mit ihm am 6. Februar entgegen bisherigen anderslautenden Erklärungen (siehe 2. 3. 5. 1.) angeboten, mit dem Bau des Tempels auf unstrittigem Gebiet zu beginnen (Govt asks ...). Der "feste Glaube der Regierung, (daß dieses Problem) durch Verhandlungen gelöst werden (könne)" (Sharma, S.), wie sich der Staatssekretär für Inneres ausdrückte, stellte ihr schließlich ein Bein.

Nach Ablauf der Frist von vier Monaten fand am 8. Juni ein weiteres Treffen zwischen V. P. Singh und der VHP statt. Es endete ergebnislos. Der Generalsekretär der VHP schätzte nun ein, daß "die Angelegenheit dem Premierminister aus den Händen geglitten (ist). (... Wenn er für seine Anstrengungen, das Problem in den letzten vier Monaten zu lösen, eine Zensur bekommen müßte, würde er) eine Null von Zehn (erhalten)" (VHP to go ...).

In einer weiteren Gesprächsrunde traf Ende Juli der Staatsminister für Inneres, S. K. Sahay, einzeln mit Vertretern des BMMCC sowie der VHP zusammen. Die VHP gab ihm zu verstehen, daß an dem nun zwischenzeitlich bereits entschiedenen Termin des Baubeginns am 30. Oktober nicht mehr geändert wird (Sahay meets ...). Während einer Tagung der Gouverneure erklärte der Premier am 29. Juli, daß "im Falle des Versuchs, die gerichtliche Entscheidung zu untergraben, die Regierung die Position

beziehen wird, die Judikative aufrechtzuerhalten" (-In: Centre to ...).

Inzwischen war bereits im Mai in Bezug auf die Babri-Moschee und dem Handeln des Staats von Uttar Pradesh ein Präzedenzfall gesetzt worden. Der Shankaracharya von Dwarka, Swami Swapuranand, hatte angekündigt, am 7. Mai 1990 die "wirkliche Grundsteinlegung" (I'll build ...) vorzunehmen. Die VHP hätte am 9. November 1989 die Zeremonie nicht entsprechend den Schriften, zum falschen Zeitpunkt sowie 150 m vom ursprünglichen Geburtsort Ramas vollzogen, lauteten seine Argumente. Auf seinem Weg nach Ayodhya wurde er schließlich am 1. Mai in Phulpur, Distrikt Azamgarh, wegen Befürchtung vor öffentlicher Ruhestörung für eine Woche verhaftet. Der Antrag auf Freilassung wurde am 4. Mai vom Obersten Gericht in Neu-Delhi abgelehnt. Grundlage dessen bildete der FIR des diensthabenden Polizeiinspektors von Phulpur, wonach "(er) während seiner Rede (in Phulpur am Abend zuvor) gesagt hat, daß sie (er und Anhänger-M.S.) endgültig den Tempel auf Ram Janmabhoomi bauen werden und die Babri Masjid zerstören; welcher Moslem auch immer uns entgegentreten wird, wird nicht am Leben bleiben; diejenigen, die in Indien leben, müssen Hindus werden, Moslems haben kein Recht, in Indien zu leben" (-In: Plea to ...). Der Chefminister Uttar Pradeshs, Mulayam Singh Yadav, machte im Juni die unmißverständliche Haltung seiner Regierung deutlich: "Niemandem wird es gestattet werden, mit dem Bau zu beginnen, solange bis das Gericht sein Urteil gefaßt hat. (...) Wir werden es ihnen (VHP-M.S.) nicht gestatten, den Ort zu betreten, während die Frage vom Gericht behandelt wird. Wir werden es niemandem gestatten, sich in unsere Handlungen einzumischen. Wir sind entschlossen, zu gewährleisten, daß Ruhe und Ordnung strikt durchgesetzt werden. (...) Wir werden alle möglichen Maßnahmen ergreifen, sie daran zu hindern, sogar wenn es bedeutet weiter zu gehen, als sie (VHP-M.S.) nur zu verhaften. (...) Unsere Politik ist

(seit der Verhaftung des Shankaracharyas) ganz klar" (Yadav 1990a).

Inzwischen schritten die Planungen der VHP für den 30. Oktober voran. Und der VHP-Chef von Uttar Pradesh, S. C. Dixit, verkündete den Beschluß der VHP, daß nach dem 1. August keine formellen Gespräche mehr mit der Regierung geführt werden, da sie den Anhängern ein falsches Bild über ihre Entschlossenheit, den Tempel zu bauen, vermitteln würden (Kar seva ...). Am 25. September begann der Parteivorsitzende der BJP, L. K. Advani, seine Fahrt quer durch das Land, die ihn zum 30. Oktober nach Ayodhya führen sollte. Die Fahrt zeigte eine beachtliche Resonanz. Und mit näher rückendem Termin, wurde ein Eingreifen staatlicherseits dringlicher.

Lange Zeit wurde versucht, Advani von seinem Vorhaben abzubringen. Doch die BJP war entschlossen, ihr von den anderen Parteien verschiedenes politisches Konzept massenwirksam umzusetzen. Die erste Demonstration dessen war ihre Nichtteilnahme an der Tagung des "National Integration Council" am 22. September in Madras. 11) (siehe 3. 3. 4.). In der Folgezeit wurde eine Reihe von Gesprächsrunden mit den Führer der VHP und BJP durchgeführt, insbesondere in der Zeit vom 14. bis 19. Oktober, als sich Advani in Delhi aufhielt. U. a. wurde angeboten, daß die "Kar Seva" an der Stelle stattfinden könne, wo ein Jahr zuvor die "Shilanyas"-Zeremonie abgehalten wurde. Für den 17. Oktober wurde in Delhi ein All-Parteien-Treffen einberufen. BJP und Kongreßpartei nahmen nicht an ihm teil. (siehe 3. 3. 4.). An dessen Ende stand die Veröffentlichung einer Resolution, die ähnlich der des NIC vom 22. September war. Die Parteien unterstrichen nochmals, daß "nichts unternommen werden sollte, den Status quo (in der Babri-Moschee) zu verändern. Die Ayodhya-Kontroverse sollte durch Verhandlungen beigelegt werden, schlagen diese fehl, sollte das Gerichtsurteil respektiert werden" (All-party meet ...).

Am 19. Oktober startete die Zentralregierung einen weiteren Versuch, eine Wende in der Lage der Ereignisse herbeizuführen. Der Präsident erließ eine Anordnung über den Erwerb des strittigen Gebietes von Ram Janma Bhoomi-Babri Masjid durch die Zentralregierung (org. "Ram Janmaboomi-Babri Masjid (Acquisition of Area) Ordinance, 1990"). 14) Damit war nun der Streitfall aus der Reichweite der gerichtlichen Behandlung und jeglicher bislang bei Gericht vorgebrachter Eigentumsansprüche genommen. Die Leitung des Eigentums, und die Gewährleistung der Sicherheit der Moschee lag nun in den Händen der Zentralregierung. Dieser Erlaß war Teil eines 3-Punkte-Plans der Regierung, wonach dem Ramjanmabhumi-Komitee der VHP die diesem Gebiet angrenzende Fläche übergeben werden sollte, und das Oberste Gericht Indiens eine schnelle Behandlung des Verfahrens in die Wege leiten sollte. VHP und AIBMAC lehnten diese Maßnahmen zur Lösungsfindung ab. Moslemische Vertreter bezeichneten sie als einen "hastigen Schritt (und kritisierten, daß durch ihn) moslemisches Eigentum dem Staat übereignet wurde" (Muslims Reject ...). Auch verschiedene Rechtsexperten äußerten ihre Zweifel über die Rechtmäßigkeit dieses Erlasses. Er wurde zwei Tage später vom Präsidenten wieder zurückgenommen.

Am 23. Oktober wurde um 6. 25 Uhr Advani in Samastipur (Bihar) unter den Bestimmungen des "National Security Act" verhaftet. 15) Wie diese Maßnahme letztendlich tatsächlich zustande gekommen war, ist schwer nachzuvollziehen. Das Oberste Gericht Indiens hatte erst am 22. Oktober einen schriftlichen Antrag abgelehnt, bei dem um ein Verbot der 'Rath-Yatra' ersucht worden war. Es begründete seinen Standpunkt damit, daß "dies keine einer gerichtlichen Entscheidung unterworfenen Angelegenheiten" (-In: SC dismisses ...) sind. Letztlich soll die Entscheidung der Verhaftung Advanis auf der Kabinettsitzung vom 22. Oktober getroffen worden sein. Ursprünglich sollte er bereits am 20. Oktober verhaftet werden. Doch V. P. Singh wollte ihm unter dem Eindruck des

Erlasses vom Präsidenten noch mal Zeit geben. Am 22. Oktober fand in Neu-Delhi ein Treffen der Chefminister statt. Hier verwies V. P. Singh auf die Resolution der Sitzung des NIC von Madras. Nochmals wurde an Advani ein Appell gerichtet, und V. P. Singh versicherte, innerhalb von sechs Monaten eine Lösung des Problems zu finden. Dazu sollte ein aus sechs Chefminister bestehendes Komitee gebildet werden. Doch auch dieser Versuch mußte fehlschlagen.

Am Abend desselben Tages stand schließlich eine 15minutige Fernsehansprache von V. P. Singh an die Nation. Sie signalisierte, daß die Zentralregierung die Herausforderung von Ayodhya angenommen hatte. Die Ansprache offenbarte, zu welcher Meinungsbildung sich die Zentralregierung durchgerungen hatte, und daß nun die Ayodhya-Kontroverse auf einer anderen Ebene ausgetragen wurde: "Der Streit um Ram Janmabhoomi-Babri Masjid (...) ist ein alter Streit, der eine neue Gestalt angenommen hat, eine, die das Land in eine Krise gestürzt hat. Womit wir heute konfrontiert sind, ist nicht einfach ein neues Problem, eine neue Krise: Die Nation steht auf dem Prüfstand wie niemals zuvor. Die Herausforderung, der wir heute gegenüberstehen, ist nicht nur die Rechtsstaatlichkeit, nicht nur unser politisches System und unsere Verfassung. Es ist unsere Menschlichkeit, und es ist unser Mitgefühl. Die nächsten Tage werden entscheiden, ob wir gemäß unseren Prinzipien leben werden, oder ob wir sie verraten werden. In diesen wenigen Augenblicken wird die Geschichte Indiens geschrieben werden. (...). Wenn kein Kompromiß gefunden werden kann, dann gibt es die Rechtsstaatlichkeit und die Gerichte. (...) Ich habe sie (VHP-M.S.) darum gebeten, auf die gerichtliche Entscheidung zu warten. Aber mit großem Bedauern muß ich ihnen mitteilen, daß dieser einfache und prinzipielle Standpunkt kein Wohlwollen bei ihnen (VHP/BJP/RSS-M.S.) gefunden hat. Sie sagten, daß sie mit dem Bau von der bereits ausgewählten Stelle und auf dem strittigem Gebiet beginnen werden. Sie werden nicht auf das

Gericht warten, und sie sind nicht bereit, seinem Urteil Folge zu leisten. (...) Es ist nicht eine Frage darüber, ob ein Tempel oder eine Moschee auf einer bestimmten Stelle gebaut wird. Unsere grundlegendsten Prinzipien stehen auf dem Spiel. Wir haben eine Verfassung entworfen und den Weg entschieden, wie unser Land regiert werden soll. Nun wird behauptet, daß die Religion und der Glauben über dem Gesetz und den Bestimmungen der Verfassung stehen. Wenn wir dies akzeptieren, dann legen wir den Grundstein für einen theokratischen Staat. Die Ideale eines säkularen Staates, die Bapu (Mahatma Gandhi-M.S.) und Nehru gehegt haben, werden zerstört werden. (...) Dies ist die Nation, die Mahatma Gandhi geschaffen hat. (...) Regierungen kommen und gehen, aber die Nation muß bestehen bleiben. Dabei brauche ich, meine lieben Landsleute, ihre Unterstützung. (...) In den nächsten wenigen Tagen wird entschieden werden, welche Richtung Indien in der Zukunft nehmen wird" (Singh, V. P. 1990c).

Mit dieser Erklärung war die Verhaftung Advanis beschlossene Sache. Zwar behauptete der Chefminister Bihars, Lallu Prasad Yadav, gegenüber Journalisten, daß die Verhaftung Advanis seine Entscheidung gewesen sei (I only ...). Doch spätestens wäre diese Maßnahme beim Betreten des Gebiets von Uttar Pradesh erfolgt. Dies wäre dann zwei Tage später gewesen. Der Zeitpunkt der Verhaftung änderte nichts an der grundlegenden Situation, in der sich Indien nun befand.

Am Tage der Verhaftung Advanis, dem 23. Oktober, wurde dem Präsidenten eine Brief übermittelt, in dem die BJP erklärte, daß sie der Regierung ihre Unterstützung entzieht. Damit war gleichzeitig eine Regierungskrise eingeläutet. V. P. Singh hatte keine Mehrheit im Parlament. Die Zentralgewalt Indiens befand sich nun in einem Machtvakuum. Praktisch hielt es bis zur Vereidigung der übernächsten Regierung von P. V. N. Rao im Juni 1991 an.

4.2. Der 30. Oktober 1990

4.2.1. Die Lage vor dem 30. Oktober

Im Unionsstaat Uttar Pradesh waren bereits vor dem 23. Oktober die Sicherheitskräfte mobilisiert worden. Die öffentliche Unterstützung dafür hatte sich der Chefminister von Uttar Pradesh, Mulayam Singh Yadav, in einer Reihe im September/Oktober organisierter "Anti-Kommunalismus"-Kundgebungen eingeholt. Die größte derartige Manifestation fand am 14. Oktober in Lucknow statt. Sie fanden eine große Erwiderung, weshalb der Einfluß, den sie wirklich hatten, unklar ist. Der Chefminister macht deutlich, daß er keine Zerstörung der Babri-Moschee zulassen wird. Bekannt wurde insbesondere seine Aussage, wonach es nicht einmal einem Vogel möglich sein wird, das Gelände der Moschee zu erreichen: "Als Chefminister kann ich nicht zusehen, daß diese Verfassung verletzt wird" (Says Mulayam ...), sagte er am 26. Oktober.

Die VHP gab an, daß sie insgesamt 1,5 Millionen "Kar Sevaks" zum Marsch nach Ayodhya mobilisiert hatte. Diese Zahl wurde später auf 446.083 korrigiert (VHP 1991). Sicherheitskräfte in einer Gesamtstärke von 175.000 bis 250.000 Mann wurden aufgeboten, um den Staat in die Lage zu versetzen, den Status quo der Babri-Moschee erhalten zu können. Dabei wurden auch Kräfte eingesetzt, denen ursprünglich eine völlig andere Aufgabe zugedacht worden war. Neben Einheiten der Polizei wie "Provincial Armed Constabulary (PAC)" waren die dem Innenministerium unterstehenden paramilitärischen Kräfte wie die "Central Reserve Police Force (CRPF)" und die an den Grenzen Indiens stationierten Einheiten der "Border Security Force (BSF)" (Grenze zu Pakistan, Bangladesh) und der "Indo-Tibetan Border Police (ITBP)" (chinesische Grenze) im Einsatz. Die CRPF wurde 1939 mit der Absicht geschaffen, "die Polizei-

kräfte der Unionsstaaten bei der Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung zu unterstützen" (MHA 1992, 18). Es wurde auch berichtet, daß die Eliteeinheit der "National Security Guards (NSG)", die gegen Eindämmung terroristischer Aktionen und zum Schutz von Politikern eingerichtet wurde, mit herangezogen wurde.

Die Regierung des Unionsstaates untersagte bereits im Oktober der VHP die Durchführung ihres "Rama-Jyoti"-Programms. Ab der zweiten Hälfte des Monats befanden sich große Teile Uttar Pradeshs praktisch unter einem unerklärten Ausnahmezustand. Eisenbahnzüge, die in die Nähe Ayodhya führten, wurden vom Fahrplan gestrichen. Schulen wurden teilweise geschlossen. An den Grenzübergängen zu den Nachbarstaaten Uttar Pradesh wurden die ersten Straßensperren eingerichtet, dann nochmals in einem Umkreis von 300 km um Ayodhya sowie an allen sechs Einfahrten zu Ayodhya selbst. An ihnen wurden Kontrollen durchgeführt, um den möglichen Personenkreis an dem Erreichen Ayodhyas zu hindern. Letztlich wurde damit auch der gesamte Güterverkehr behindert, und aufgrund ausbleibender Lebensmittellieferungen kam es zu Preissteigerungen in Uttar Pradesh. Wurde jemand an den Straßensperren als "Kar Sevak" identifiziert, sollte er im Regelfall verhaftet werden. Doch bereits an der Grenze von Madhya Pradesh zu Uttar Pradesh gelang es mehrere Gruppen, die Sperren zu überrennen. Vom 26. Oktober, 19.00 Uhr an wurde über die beiden Städte Faizabad und Ayodhya eine unbegrenzte Ausgangssperre verhängt. In Ayodhya waren Sicherheitskräfte insgesamt in einer Stärke von etwa 20.000 Mann stationiert. Mehrmals sollen in den Tagen zuvor die Häuser und Tempel Ayodhyas nach "Kar Sevaks" durchsucht worden sein. Erschwert wurde die Arbeit der Sicherheitskräfte dadurch, daß für den 30. Oktober auch eine Reihe von Pilgern zur Absolvierung ihres "Parikrama" (Rundgang mehrerer Tempel und heiliger Stätten) in Ayodhya waren. Das Oberste Gericht in Allahabad, hatte so dem Antrag mehrerer Pilger stattgegeben, die um eine ungehinderte Fahrt nach

Ayodhya ersucht hatten (SC dismisses ...). Diese gerichtliche Anordnung war kaum durchsetzbar. Willkürliche Festnahmen blieben daher nicht aus. Zahlen über die Menge der durchgeführten Verhaftungen variierten zunächst zwischen 100.000 bis 750.000. Später gab die VHP eine Zahl von 283.901 Verhaftungen bekannt (VHP 1991). Darunter war fast die gesamte Spitze der BJP, wie z. B. A. B. Vajpayee, Rajmata Scindia, und der Chef der Parteiorganisation Delhis, Khurana, die jeweils Gruppen von Freiwilligen nach Ayodhya angeführt hatten. Und doch sollen, wie später ausgesagt wurde, angeblich 85.000 "Kar Sevaks", von denen jedoch 25.000 auf der anderen Seite des Saryu-Flusses festgehalten wurden, Ayodhya am 30. Oktober erreicht haben (Singhal 1991, 5).

4.2.2. Die Ereignisse des 30. Oktober und 2. November und ihre Folgewirkungen

Die größte indische Tageszeitung "The Times Of India" betitelte ihren Kommentar vom 30. Oktober mit der Überschrift "Die Stunde Null der Nation". Die Lage war also äußerst gespannt. Nun war am 30. Oktober selbst außerhalb der Stadt nichts über die Ereignisse in Ayodhya zu erfahren. Der staatliche Rundfunk hatte praktisch eine Nachrichtensperre verhängt. Nur allmählich ergab sich ein Bild, was in Ayodhya geschehen ist, und selbst dies ist teilweise mit einiger Vorsicht zu betrachten. 16)

Der Zeitpunkt der Durchführung der "Kar Seva"-Zeremonie war lt. der Konstellation der Sterne von der VHP für 9. 44 Uhr angesetzt worden. Seit etwa 3.00 Uhr am Morgen begann sich an der Brücke, die Ayodhya mit der anderen Seite des Saryu-Flusses verbindet, eine Menge von etwa 5000 Personen zu sammeln. Bis 6.00 Uhr war sie auf angeblich 15.000

angewachsen. Die Menge rückte auf der Nationalstraße entlang, die durch Ayodhya führt, bis an die Kreuzung, die in der Nähe des "Hanumangarhi"-Tempels ist, vor. Zu diesem Zeitpunkt war es etwa gegen 10.00 Uhr. Hier traf auf sie weitere Gruppen von "Kar Sevaks", die aus anderen Richtungen, wie z. B. den verschiedenen Klöstern der Stadt, kamen. Die Angaben über die Größe der Menschenmenge schwanken zwischen 10.000 bis 40.000. Am "Hanumangarhi" versuchte die Polizei, sie mit Tränengas und Holzstöcken auseinanderzutreiben. Vereinzelt wurde geschossen. Anwohner bewarfen die Polizisten mit Steinen, die schließlich zurückwichen. Es gelang der Menge, die Polizei zu überrennen und weiter in Richtung Babri-Moschee vorzudringen. Vom "Hanumangarhi"-Tempel aus waren es noch etwa 700 m bis zur Babri-Moschee. Kurz vor 12.00 Uhr erreichten 70 bis 300 Personen die Babri-Moschee. Die Sicherheitskräfte wußten nicht, was sie tun sollten und öffneten das Haupttor zur Moschee. Diesen Zeitpunkt hielt das Team von "Newstrack" in seinem Filmbericht fest. Es gab von seiten der Polizei keinen Widerstand. Sie beobachtete nun das Spektakel. Etwa 20 Personen erklimmen das Dach der Moschee, pflanzten auf den drei Kuppeln der Moschee die safranfarbene Flagge und zerstörten Teile der Kuppel. An der Mauer, die die Moschee abgrenzt, wurden die Gitterteile herausgerissen. (siehe Fotoanhang) Dies dauerte eine ganze Zeit lang an. Ob nun alle "Kar Sevaks" bis zur Moschee gelangen konnten, ist nicht bekannt. Tote soll es an diesem Tag zwischen 4 bis 11 gegeben haben.

Nun setzte ein Wettlauf darum ein, wie diese Vorfälle in der Moschee zu werten seien. Advani gab an dem Ort, wo er festgehalten wurde ein Interview. Er erklärte: "Was am 30. Oktober stattgefunden hat, war der Beginn der 'Kar Seva'. Und ich denke, trotz all der Macht, die der Staat aufgeboden hat, war das, was von den 'Kar Sevaks' erreicht wurde, ein Triumph der 'Lok Shakti' (Macht des Volkes-M.S.) über 'Raj Shakti' (Staatsmacht-M.S.)" (Advani 19901). Dafür hatte er bereits

während seiner "Rathyatra" die Stimmung vorbereitet: "Diese 'Rathyatra', die in Somnath begonnen hat, wird nicht Halt machen, bevor sie nicht Ayodhya erreichen wird. Ich spreche nicht über diesen 'Rath' (Wagen-M.S.) oder über mich selbst, sondern ich meine diesen 'Rath' von Menschen, den ich jetzt sehe" (Advani 1990l), hatte er auf einer seiner Kundgebungen gesagt. Bezogen auf den 30. Oktober sprach die VHP in ihren Broschüren stets von einem "Sieg der Kar Sevaks". 17) Englischsprachige Tageszeitungen waren der Auffassung, daß zumindest eine "symbolische Kar Seva" durchgeführt wurde. Amtliche Stellen, wie z. B. auch die abendliche Nachrichtensendung des staatlichen Fernsehens, betonten, daß "keine 'Kar Seva' durchgeführt wurde und die Moschee in Takt und unzerstört" sei.

Es stellt sich nun aber die Frage, was an diesem Tag eigentlich gemacht werden sollte. Zielpunkt war diesmal, und das wurde deutlich, im Vergleich zu anderen Zeitpunkten die Moschee selbst. Auf sie waren die Emotionen gerichtet. Was hieß nun in diesem Zusammenhang "Kar Seva"? "Kar Seva", ein Konzept aus dem Sikhismus, ist mit dem Aufbau einer Kultstätte verbunden. Doch jeder weiß, daß dies ohne gewisser Vorarbeit nicht übers Knie zu brechen ist. Die Moschee stand. Also hätte sie an diesem Tag beseitigt werden müssen. In der Schnelligkeit der Ereignisse wäre sie damit auch zerstört worden. Der Generalsekretär der VHP, A. G. Kishore, behauptete am 30. Oktober so, daß man stattdessen "die Moschee nur an eine andere Stelle transportieren wollte. Sollte sie zerstört worden sein, dann sei dies aus der Wut der Masse heraus geschehen. Es war nicht geplant" ('Kar sewa ...).

Nun sprach anderes dagegen. Losungen, die an Häuserwänden kursierten, und die die "Kar Sevaks" riefen, machten nicht den friedlichen Eindruck, den die Führer der VHP bemüht waren, von ihrem Vorhaben zu vermitteln. 18) Des weiteren peitschte die VHP die Stimmung mit solchen Äußerungen, wie z.

B. "jetzt oder nie", zu einem emotionalen Höhepunkt hoch. Angesichts des staatlichen Gegenmaßnahmen nahm nun in ihrer Propaganda der Staat den Platz ein, den bislang die moslemischen Horden des 16. Jahrhundert, die den Rama-Tempel zerstört haben sollen, inne hatte. Mulayam Singh Yadav, der hiesige Chefminister, wurde zur Hauptzielscheibe der Angriffe. Er war die Verkörperung Babars des 20. Jahrhunderts schlechthin. Die VHP hatte nun einen greifbaren Feind, der ihrer Bewegung entgegengetreten war. Er wurde von ihr als ein typischer pseudo-säkularer Moslem-Stimmenfänger charakterisiert und erhielt nun den Namen "Mullah Singh Yadav" bzw. "Mohammed Singh Yadev". In einem Gedicht, das jener Tage entstand, wird er als "Mulama" bezeichnet: "Stop uns, wenn Du kannst, Mulama, wir werden genau dort den Tempel bauen. Wieviel Du auch verhaftest, wir werden mehr Verehrer Rams rufen. Tausende haben sich schon geopfert, Hunderttausende werden sich noch opfern. Das ist nur der Trailer, Mulama, den Film werden wir Dir noch zeigen" (-In: Datta, 2525).

Auch zeigten die Bilder vom 30. Oktober die engere Absicht der VHP an diesem Tag. Der Generalsekretär der RSS, H. V. Seshadri, machte bereits im Juli klar, daß "man andernfalls keine Alternative hätte, als die Moschee zu zerstören, um den Bau des Tempels zu ermöglichen" (-In: Sahay meets ...). In der VHP-Broschüre zu den Ereignissen vom Oktober/November 1990 wird dieser Tag wie folgt beschrieben: "(Die 'Kar sevaks') gingen hinein (...) und begannen die 'Kar seva' - 'Kar Seva' - d. h. Zerstörung" (Sharma, R. P. c, 80). Damit war nun eindeutig gesagt worden, daß es die Absicht gewesen war, die Moschee zu zerstören. Doch schien es dafür überhaupt keine genauen Planungen gegeben zu haben. Offensichtlich war es den Beteiligten unklar, was sie nun, als sie die Moschee erreichten, machen sollten. Demnach soll es keine Schwierigkeit für die Polizei gewesen sein, die Moschee nach einiger Zeit zu räumen.

Es stellte sich nun jeder die Frage, wie es trotz massiven Sicherheitsaufgebots nicht möglich gewesen sein soll, diese Ereignisse zu verhindern. Fast alle Beobachter stimmten darin überein, daß die Sicherheitskräfte unzureichend vorbereitet waren. Große Teile von ihnen begegneten den "Kar Sevaks" sogar mit Sympathie. Eine Tatsache, die ich bei meinem Aufenthalt in Ayodhya im Juni 1992 selbst beobachten konnte. Der Chef der VHP Uttar Pradeshs, S. C. Dixit, ist selbst pensionierter Polizeichef dieses Unionsstaates. Beamte redeten ihn sogar während seiner "Verhaftung" in Ayodhya mit "Sir" an. Für andere Verhaftete "Kar Sevaks" hingegen gab es oft keine Unterkünfte, so daß es ein Leichtes für sie war, wieder zu entkommen. Viele "Kar Sevaks" erreichten Ayodhya, nachdem die Hauptstraßen zur Stadt versperrt waren, zu Fuß auf Nebenwegen und teilweise des Nachts. Die VHP hatte eigens dafür vorbereitete Landkarten ausgeteilt. Sie berichteten, daß sie dabei herzlich von den Bewohnern der Dörfer, durch die sie kamen, begrüßt und bewirtet worden waren.

Eines wurde deutlich, die "Kar Sevaks" waren keine plötzlich wild gewordene Menge, sondern sie waren Teil eines Netzwerkes, das von einem Kommando geführt wurde. Bereits auf der VHP-Tagung in Haridwar wurden für die für die Rekrutierung der "Kar Sevaks" notwendigen Instruktionen erlassen. So mußte der "Kar Sevak" einen Schwur auf Rama leisten und sich dazu verpflichten, der Disziplin der "Kar Seva"-Komitees zu folgen. Teilweise hatten sie ihre Registrierung als "Kar Sevak" an ihr Hemd zu heften. Ein "Kar Sevak" war somit sofort als ein solcher zu erkennen. Die "Kar Sevaks" wurden in Gruppen zu sieben Personen aufgeteilt. Jede Gruppe hatte einen Führer. Die Gruppe bildete die kleinste strukturelle Einheit. Die weiteren Ebenen waren vertikal durchorganisiert, so daß eine schnelle Vermittlung von Anordnungen der Zentrale bis zur Gruppe möglich war. (siehe: The Great ...). "Ayodhya erreicht jede Gruppe einzeln. Drei solcher Gruppen bleiben wiederum mit einem Führer in Verbindung, der sie

anführt.(...) 100 Leute umfassen eine 'Vahini'. Jede 'Vahini' hat einen Kommandeur, er wurde bereits darüber informiert, welche Optionen er hat. Er kennt die verschiedenen Wege, die zu nehmen sind. (...) Es ist wie eine militärische Operation" (Kar sewa will ...), hatte ein VHP-Führer auf einer Pressekonferenz am 23. Oktober in Delhi erläutert. Der "Organiser" konnte von den beiden Tagen berichten, daß "die gesamte Operation (...) in einer gut disziplinierten und koordinierten Art und Weise durchgeführt worden war. Wo immer sich 'Kar Sevaks' trafen, wenn sie von verschiedenen Plätzen kamen, gruppierten sie sich systematisch in der Ordnung der aufeinander abgestimmten Hierarchie" (Sharma, A. B.). Von diesem Organisationsprinzip wurde nie abgegangen. So sagte der bei dem Tempelbau mit der Sicherheit Beauftragte im Sommer 1992 in einem Interview aus: "'Die einfachen Leute folgen Herrn Singhal (Generalsekretär der VHP-M.S.). Falls irgendwelche aufsässigen Elemente versuchen, die Entscheidungen der Organisation zu durchkreuzen, und beginnen, Unruhe zu stiften, werden wir (Bajrang Dal-M.S.) sie schnell unter Kontrolle haben'. -Frage: 'Wie'? -Antwort: 'Wir haben unsere Mittel. Wir sind dafür ausgebildet worden'" (Pratap). Es war demnach für die Spitze der VHP leicht, die Menschenmenge zu mobilisieren, ihr Anweisungen zu geben und wieder ihren Rückzug anzuordnen.

Die VHP-Führung hatte bereits vor dem 30. Oktober angekündigt, daß ihr gesamtes Programm bis zum 7. November andauern wird. Eine Vielzahl von "Kar Sevaks", so wurde angegeben, seien noch auf dem Weg, um, so der Führer der BJP, V. K. Malhotra, am 31. 10. den Kampf zu Ende zu führen, der "gerade erst begonnen hat" (-In: Fight to ...). Selbiges äußerte Ashok Singhal auf einer Großversammlung der "Kar Sevaks" am 1. 11. in Ayodhya. Nach Angaben der VHP waren zu diesem Zeitpunkt etwa 50.000 Freiwillige in Ayodhya, weitere 20.000 warteten noch auf der anderen Seite des Flusses.

Am darauffolgenden Tag wurde von den Behörden von 4.00 bis 8.00 Uhr die Ausgangssperre aufgehoben. Im Anschluß daran, wurde ein erneuter Versuch der Erstürmung der Moschee unternommen. Dieses Mal waren zwei Züge aufgebrochen. Einer wurde von der Abgeordneten der BJP im Unterhaus Uma Bharti angeführt. Beide Züge trafen sich gegen 10.00 Uhr an der Kreuzung der Nationalstraße am "Hanumangarhi". Dort wurden sie von den paramilitärischen Kräften gestoppt. Im Gegensatz zum 30. 10. erreichten die "Kar Sevaks" diesmal die Moschee nicht. Die Sicherheitskräfte sollen instruiert worden sein, auf keinen Fall eine zweite Erstürmung der Moschee zuzulassen. Als Gruppen von "Kar Sevaks" weiter vorrückten, begannen die in Ayodhya stationierten Einheiten zu schießen. Wer nun letztlich den Befehl dafür gegeben hat, und ob überhaupt er überhaupt gegeben wurde, ist nicht bekannt geworden. Jedenfalls wurde die Menge auseinandergetrieben. Viele fanden in Häusern Zuflucht, die die Sicherheitskräfte danach durchsuchten. Die englischsprachigen nationalen Zeitungen berichteten am nächsten Tag von 25 bis 30 Toten und 150 bis 200 Verletzten. Die Abteilung für Inneres der Regierung Uttar Pradeshs gab am 13. 11. eine Liste mit 16 Toten, die an beiden Tagen ums Leben gekommen waren, heraus. Andere Quellen setzten die Zahlen weitaus höher an. Die VHP sprach z. B. von 100 Toten und 400 Vermißten. Nach diesen Ereignissen lag der Enthusiasmus eines Großteils der "Kar Sevaks" praktisch am Boden. Es wurde der Führung deutlich, daß sie nicht ein drittes Mal die Massen mobilisieren kann. Auch mehrten sich die Stimmen innerhalb des der BJP freundlich gesonnenen Lagers, ein sinnloses Blutvergießen zu verhindern. Sah es doch, das eigentliche Ziel des Vorhabens vom 30. Oktober als erfüllt an (siehe: Stop this ...). Die Administration stimmte am 4. 11. dem Ansinnen der VHP zu, den "Kar Sevaks" die Anbetung der Bildnisse von Rama in der Babri-Moschee zu gestatten. Die VHP erklärte im Gegenzug ihr "Kar Seva"-

Programm als beendet und ordnete die Heimreise der "Kar Sevaks" in drei Sonderzügen und mehreren Bussen an.

Was die genauere Einschätzung der Vorfälle vom 30. Oktober und 2. November erschwert, ist die Mythenbildung, die im nachhinein um diese Tage erfolgte. Ayodhya war gemäß dieser Lesart ein einziges Meer von Blut. BJP und VHP stellten unmittelbar einen Vergleich mit den Ereignissen in Jallianwala Bagh (Amritsar, Punjab) auf, als 1919 die britische Kolonialmacht ein Massaker auf eine versammelte Menschengruppe anrichtete, die keine Möglichkeit zum Entfliehen hatte. Der Chefminister Uttar Pradeshs wurde hierbei auch mit dem damalig befehlenden General Dyer verglichen. Bezogen auf die Vorfälle in Ayodhya erschien die grausamste Schilderung gerade gut genug. Seitens der Polizei war das "Massaker" geplant. Sie wollte nun Rache für den 30. Oktober nehmen und den "Kar Sevaks" eine Lektion erteilen. "... Und dann ohne Warnung brach die Hölle aus...." (Dwivedi). Wahllos und unnötiger Weise wurde, so der Bericht weiter, auf naher Distanz auf sie in den Kopf und die Brust geschossen. Die Polizei zerrte "Kar Sevaks" aus den Häusern, in denen sie Zuflucht gefunden hatten. Das Schicksal einer Gruppe wurde u. a. wie folgt geschildert: "(Der Offizier) brach die Tür meines Hauses mit seinen Leuten auf und schoß auf sieben 'Kar Sevaks', die sich versteckt hatten. Ihre Körper wurden in Jutesäcken fortgetragen" (-In: Dwivedi). Das ganze glich eher einer Kriegsberichterstattung als allem anderen. Diese Version jener Ereignisse wurde insbesondere durch die Videokassette der "Jain-Studios", die einem Parlamentsabgeordneten der BJP gehören, verbreitet und auf öffentlichen Veranstaltungen vorgeführt. Kurze Zeit nach ihrer Veröffentlichung wurde sie wegen ihrer einseitigen und aufhetzenden Darstellung in einigen Gebieten verboten. Auf dieser Kassette wurde u. a. von einem roten Kleintransporter berichtet, der die vielen Toten heimlich an den Saryu-Fluß fuhr. Dort wurden ihnen Sandsäcke um den Bauch gebunden, und sie wurden in den

Fluß geworfen. Tatsächlich wurden in den nächsten Tagen Leichen als Beweis dafür aus dem Fluß herausgefischt. Sie waren jedoch schon längere Zeit tot. Stark beteiligt an der Verbreitung solcher Phantastereien war ebenfalls die hindisprachige Presse. Ihr schien keine Zahl hoch genug gewesen zu sein. Ob 200 oder 300, maximal war von 2000 Toten zu hören. Die Zeitungen, die auf diese Art berichteten, fanden einen Riesenabsatz. "Die Auflage der Agra-Ausgabe (einer der bekanntesten Hindi-Zeitung) 'Aaj' stieg während des Zeitraums Oktober/November 1990 von 30.000 auf 84.000 an" (Poison ...). Einzelne Ausgaben dieser Zeitung wurden im November 1990 wegen ihrer sensationellen Berichte und reißerischen Schlagzeilen von der Administration verboten. Aber diese Art der Berichterstattung wirkt bis in die heutige Zeit hinein nach. So erzählte mir jemand bei meinem Aufenthalt in Indien im Juni 1992, daß es in Ayodhya 500 Tote gegeben habe. Von mir gefragt, woher er das habe, antwortete er, daß er dies in der "Navbharat Times" gelesen hätte. Was eine wahrheitsgetreue Schilderung weiterhin behindert, ist, daß einige Personen beklagen, Familienangehöriger eines Opfer von Ayodhya zu sein, um somit Geldzahlungen oder Hilfe zu erhalten.

Nun ergab sich ein Problem. Wie waren diese Greuelthaten zu erklären, wenn andererseits am 30. Oktober über die "Solidarität von patriotischen Leuten in der Polizei" (Sharma, A. B) berichtet werden konnte? Die Antwort dafür war schnell bei der Hand. Diese Beamten kamen natürlich diesmal nicht zum Einsatz. Stattdessen wurde "eine Sondergruppe gebildet, (...) die meistens aus Moslems bestand" (Singhal 1990b). Bzw. wurden "auch einige moslemische Gangster (...) angeworben, ihnen wurden Polizeiuniformen gegeben, und sie gaben dieser schrecklichen Tat freien Lauf. Es wurde auch von Schüssen aus den Wohnungen der Moslems berichtet. Ein Polizeibeamter Yusuf Salim (ein moslemischer

Name-M.S.) tötete oder verletzte etwa 100 'Kar Sevaks'" (Sharma, A. B.). Das Feindbild der VHP zahlte sich nun aus.

In der Kampagne der VHP spielten von nun an die Toten eine wichtige Rolle. Die VHP reihte diese Märtyrer, die ihr Leben für die Sache um "Ram Janmabhumi" opferten, den vielen vorherigen zu, die angeblich ebenfalls ihr Leben dort gelassen haben. Symbolisch standen dafür die Brüder Kothari aus Kalkutta. Beide hatten die safranfarbene Flagge am 30. 10. auf der Moschee gehißt, und starben drei Tage später bei dem zweiten Versuch der Erstürmung der Moschee. Angeblich soll bei ihrer Verbrennung die ganze Stadt getrauert haben. In Wirklichkeit sollen dabei gerade 100 Personen anwesend gewesen sein, und nicht ein Führer der VHP war darunter. Nichtsdestotrotz heroisierte die VHP den Tod der "Kar Sevaks". In ihrer "Ehrerbietung" "betete (sie) zu dem Allmächtigen, (ihnen) 'Moksha' (Erlösung-M.S.) zu gewähren" (VHP 1990b). Ein Aktivist der Bajrang Dal setzte sogar noch weiter an. Die Notwendigkeit der Weiterführung des Vorhabens wurde von ihm damit begründet, daß dann erst das "'atma' (Seele-M.S.) (aller, die) in unserem Kampf (gestorben sind, ...) in Frieden ruhen" (-In: Ramaseshan, R.) werden.

Der wahre Ausmaß der Ereignisse von Ayodhya sollte sich nicht in Ayodhya, sondern erst in den nächsten Monaten in großen Teilen des Landes abspielen. In einer nicht gekannten Gewaltwelle, die nun ausbrach, wurden tatsächlich oftmals unschuldige Personen Opfer. Die Mehrzahl der politischen Beobachter war sich darin einig, daß Indien zu dieser Zeit die schwerste Krise seit der Erlangung der Unabhängigkeit durchlebte. Nach Angaben des Innenministeriums starben im gesamten Kalenderjahr 831 Menschen bei den als kommunalistisch bezeichneten Ausschreitungen. In Uttar Pradesh waren es 338, davon in der zweiten und dritten Dezemberwoche 169. (in Aligarh allein 84). Weitere Zentren der Ausschreitungen waren Gujerat und Hyderabad (Andhra Pradesh), wo zu dieser Zeit 132 Menschen starben. Oftmals

reichte eine Gerücht, bzw. taten auch die Audio- und Video-kassetten über die Ereignisse in Ayodhya ihr übriges, um in einer Stadt die offene Gewalt in Gang zu setzen. In etwa 50 indischen Städten mußte über einen längeren oder kürzeren Zeitraum Ausgangssperren verhängt werden. Was die Gefährlichkeit der Situation weiter vertiefte, war die Tatsache, daß die Sicherheitskräfte teilweise aufhörten, die neutrale Kraft in diesen Gewaltakten zu sein. So wurde, wie beim Fall der Erstürmung der Babri-Moschee, von einem starken pro-hinduistischen Voreingenommenheit berichtet.

Dies war Ausdruck und Ergebnis einer in großen Teilen des Landes beinahe vollständig gemeinschaftlich polarisierten Gesellschaft, deren verbindende Kräfte versiegten. Die Politiker der nationalen Parteien suchten dabei zunächst Wege, die wenig hilfreich waren, der Situation wirksam entgegenzutreten. V. P. Singh z. B., versuchte, solche Führer der Moslems wie den Imam der Jama-Masjid von Delhi in sein politisches Konzept zu integrieren. Was nur noch mehr Öl auf das Feuer der BJP goß. Die Antwort auf diese desintegrative Lage, die sich über Jahre hinweg aufgebaut hatte, mußte nun politisch gefunden werden. In diesem Prozeß befindet sich derzeit das Land.

4.3. Die Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS)

4.3.1. Der Hintergrund ihrer Entstehung

K. B. Hedgewar (1889-1940) gründete die RSS im Jahre 1925. In den Jahren zuvor war er in einer Reihe Untergrundaktivitäten engagiert. So war er ebenfalls Mitglied einer Gruppe innerhalb des Kongresses. Doch nachdem Gandhi die Führung im Kongreß übernahm, fühlte sich Hedgewar mehr und mehr von ihm entfremdet. Insbesondere dessen politische Strategie der Gewaltlosigkeit und der Betonung der Freundschaft zwischen Hindus und Moslems fanden keinen Anklang bei ihm. Dies widersprach seinen Vorstellungen, die Unabhängigkeit mit terroristischen Mitteln zu erlangen. In diesen Gedanken war er sich eins mit Savarkar. Und gerade dessen Schriften "Hindutva" und "The Indian War Of Independence 1857" inspirierten ihn, Mitte der 20er Jahre einen neuen Weg zu suchen. Savarkar war selbst zu jener Zeit noch im Gefängnis. Hedgewar schuf nun eine eigene Organisation.

Zwischen den Ideen Hedgewars und Savarkars bestand zweifellos eine gewisse Affinität. Golwalkar, der Nachfolger Hedgewars, sagte dazu einmal auf einer Veranstaltung anlässlich des 80. Geburtstages Savarkars, daß er "in Savarkars großartiger Arbeit 'Hindutva' die Prinzipien des Nationalismus wissenschaftlich erklärt gefunden hat. Für (ihn) ist es ein Textbuch, ein 'wissenschaftliches Buch'" (-In: Goyal, 80). Savarkar wurde, nachdem er 1937 aus dem Gefängnis kam, Vorsitzender der Hindu Mahasabha und nicht Mitglied der RSS, womit angedeutet war, daß beide ein voneinander verschiedenes Herangehen an politische Fragen hatten.

4.3.2. Weltbild und Organisation

Die Mitglieder der RSS bezeichnen sich, wie der Name ihrer Organisation bereits Auskunft gibt, als Svayamsevak, Freiwillige. Ein Svayamsevak ist im Grunde genommen nicht von dieser Welt. Er hat eine Vision und fühlt sich einer Mission verpflichtet. Daher gibt er sich, betrachtet man sein grundlegendes Weltbild, nicht mit kleinlichen, weltlichen Dingen ab. Sondern er strebt nach Höherem, sieht sich als Teil einer großen Gemeinschaft, die seit ewigen Zeiten besteht und eines Tages wieder zu blühendem Leben erwachen wird. Dies ist es, wovon ein Svayamsevak felsenfest überzeugt ist, und was ihm Kraft für sein Wirken gibt. Ist die heutige Welt unzulänglich, so nur, weil die Menschen nicht jenen Prinzipien folgen. Für den Svayamsevak ist es eine feststehende Tatsache, daß eine solche Nation bzw. die kommende Welt hinduistisch ist. Hindu wird hierbei nicht unbedingt religiös gefaßt, sondern es ist kulturell, rassistisch und vielmehr völkisch zu verstehen.

Doch was sind jene Prinzipien? Hedgewar wurde es klar, daß Indien Charakter und Disziplin fehlen. Dies führte zum Niedergang der einst großartigen Hindu-Nation. Soll sie wieder auferstehen, so ist die Grundbedingung dessen die Herausbildung von starken Charakteren. Aus diesem Gedanken heraus entwickelte Hedgewar die der RSS eigentümliche Technik der "Shakhas".

Die Svayamsevak eines Shakhas versammeln sich zu verschiedenen Zeiten. Entweder ist dies dreimal am Tag oder aber nur einmal täglich, dann zumeist morgens früh um 6.00 Uhr. Nach Altersstufen und nach Wohngegenden kann dies auch nur einmal in der Woche oder im Monat sein. Ein Shakha umfaßt etwa 50 bis 100 männliche Teilnehmer. Jedes Shakha ist in vier Altersgruppen aufgeteilt. Die einzelnen Altersgruppen sind wiederum in Gruppen (gata) zu je 20 Teilnehmern

unterteilt. Jede Gata hat einen Führer und einen Lehrer. Die Shakhas sind Teil der systematisch noch oben aufgebauten Organisation, deren Hauptsitz sich in Nagpur (Maharashtra) befindet. Andersen/Damle haben in ihrem Buch den Ablauf eines Shakhas beschrieben, wie ich es aus eigenem Erleben nur bestätigen kann. Zu Beginn des Shakhas stellen sich die Svayamsevakas in Reihen in Front zur "Bhagwan Dhvaj", der safranfarbenen Flagge der RSS, auf. Dieser Flagge kommt in der RSS die oberste Autorität zu. Sie symbolisiert all das, wofür die RSS strebt, bzw. als dessen Teil sie sich ansieht. Während des Hissens der Flagge wird ihr Ehre bezeugt. Danach beginnt das Programm. Gewöhnlich sind das Mannschaftsspiele, z. B. Fußball oder auch das als urtypisch indisch angesehene Kabaddi, bzw. werden Kampfsportarten oder gymnastische Übungen durchgeführt. Nach einer gewissen Zeit kündigt der Hauptlehrer (mukhya shikshak) durch das Blasen einer Pfeife, das "einen magischen Effekt" (Golwalkar 1980, 512) ausübt, das Ende des physischen Teil des Programms an. Danach versammeln sich das gesamte Shakha oder dessen einzelne Gruppen zu Diskussionen oder zum Singen von Liedern. "Die Themen der Diskussionen beziehen sich gewöhnlich auf die 'guten' Eigenschaften (d. h. Treue, Seelenstärke, Ehrlichkeit, Gehorsam, schwere Arbeit, persönliche Disziplin), die Notwendigkeit der Einheit Indiens oder auf einen Helden oder historische Ereignisse in der Geschichte Hindu-Indiens" (Anderson/Damle, 90). Dazu werden die Heldentaten verschiedener Persönlichkeiten zitiert. Die Gedanken, die hier vermittelt werden, sind im Kern einfach: "Hindus leben in Indien seit undenklichen Zeiten. Die Hindus sind eine Nation, weil Kultur, Zivilisation und Leben nur durch sie beigesteuert wurden. Nicht-Hindus sind Eroberer oder Gäste und können solange nicht als gleiche behandelt werden, bis sie nicht Hindu-Traditionen, -Kultur etc. angenommen haben. Die Nicht-Hindus, besonders die Moslems und Christen, sind Feinde von allem, was Hindu ist, und müssen daher als Bedrohung behandelt

werden. Die Freiheit und der Fortschritt dieses Landes sind der Freiheit und der Fortschritt der Hindus. Die Geschichte Indiens ist die Geschichte des Kampfes der Hindus um Schutz und Erhaltung ihrer Religion und Kultur gegen die Angriffe dieser Fremden. Die Bedrohung hält an, da die Macht in den Händen derjenigen ist, die nicht daran glauben, daß diese Nation eine Hindu-Nation ist. Diejenigen, die von nationaler Einheit als Einheit all derjenigen, die in diesem Land leben, reden, sind durch ihr egoistisches Verlangen, die Stimmen der Minderheiten zu kaufen, motiviert. Deshalb sind sie Verräter. Die Einheit und die Konsolidierung der Hindus ist das dringlichste Gebot der Stunde, da das Hindu-Volk von allen Seiten von Feinden umgeben ist. Die Hindus müssen die Fähigkeit für eine massive Vergeltung entwickeln, und Angriff ist die beste Verteidigung. Der Mangel an Einheit ist die Wurzel für all die Schwierigkeiten, die die Hindus haben, und die Sangh wurde mit der göttlichen Mission geschaffen, diese Einheit herzustellen" (Goyal, 179). Dies ist der Kern der Gedankenwelt der RSS. Sie ist so schlicht, daß sogar ein Kind im Alter von 10 Jahren auf Kundgebungen mit ihr eine Masse von Zuhörern begeistert. So geschehen im Wahlkampf 1991. Was hier vielleicht gegen über den einleitenden Worten des Abschnitts etwas pessimistischer klang, widerspricht dem nicht. Beides geht je nach Lage der Dinge einander einher. Die BJS/BJP und VHP entwickelten aus diesem grundlegenden Konstrukt heraus ihre weiteren Theorien.

Auch werden während der Shakhas Lieder gesungen, wo mit Patriotismus das Mutterland Indien, dem man ganz und gar ergeben ist, besungen wird. Für sie würde sogar der Svayamsevak "auf einen Platz im Himmel verzichten" (-In: Anderson/Damle, 91). Zum Schluß des Shakhas versammeln sich noch mal alle an der Flagge, und es wird gemeinsam das Gebet (prarthna) zitiert. In ihm wird das heilige Mutterland der Hindus, dem man vollständig ergeben ist, zitiert. Das Gebet soll den Svayamsevaks Kraft geben, den "dornenreichen Weg,

den (sie) angenommen haben" (-In: Goyal, 200) zu bestehen. Danach können Ankündigungen etc. allgemeiner Natur vorgetragen werden. Das Programm endet mit dem gemeinsamen Ruf "Bharat Mata ki Jai" (Sieg, Dir Mutter Indien).

Die RSS ist eine Organisation bestimmter städtischer Mittelschichten. Mit ihrem Sportprogramm wendet sie sich vor allem an Jugendliche. Man kann an den Shakhas teilnehmen, ohne unbedingt ein Svayamsevak sein zu müssen. Nach einer gewissen Zeit (manchmal dauert dies Jahre) hat man, will man Svayamsevak werden, einen Eid zu leisten. Nach Informationen eines RSS-Funktionärs aus Allahabad leisten ihn gewöhnlich nur etwa 40 % der Besucher eines Shakhas. In ihm erklärt man sich bereit, gemeinsam mit der RSS für die "Entwicklung der Hindu-Gesellschaft (...) sein ganzes Leben lang zu wirken" (-In: Goyal, 200). Durch diesen Eid besteht eine besondere Loyalität des Svayamsevaks zur Organisation, wodurch nun das weitere Leben geprägt wird. Der ideale Svayamsevak soll sich in seiner Ergebenheit für die RSS nicht von anderen Einflüssen des modernen Lebens wie "vulgären Bildern, Liedern, Kino, Romanen und Vergnügungen" (Golwalkar 1980, 603) ablenken lassen. Svayamsevaks rauchen und trinken daher auch nicht, und die hauptamtlichen Funktionäre der RSS sind nicht verheiratet.

Bei Nichterscheinen eines Svayamsevaks beim Shakha bzw. bei ungenügender Disziplin können Strafen verhängt werden. Neben den Shakhas, die die Kernzelle der RSS bilden, gibt es Treffen auf regionaler Ebene oder einmal jährlich abgehaltene Lager. Diese Lager werden auch vom Sarsanghachalak, derzeit Deoras, besucht. Mit Märschen durch die Stadt, in der das Lager abgehalten wird, demonstriert auch die RSS gewöhnlich ihre Macht nach außen.

4.3.3. Die RSS und die Politik: Zwischen Verbot und Regierungsmacht

Das Verhältnis der RSS zur Politik ist zwiespältiger Natur. Im Grunde seines Herzens will der Svayamsevak sich hierbei nicht seine Hände schmutzig machen, und man will sich nicht in einer täglichen politischen Kleinarbeit verschleißen bzw. seinen ideologischen Anspruch verwässern lassen. Ausgenommen die Organisation irgendwelcher Untergrundarbeiten. Dies gibt dem Svayamsevak stets ein Gefühl der Bedeutung und Exklusivität seiner Tätigkeit. Für Hedgewar hieß das, sich bewußt aus öffentlichen Geschäften zurückzuziehen. Er gab noch kurz vor seinem Tod die Order aus, daß "bevor die RSS sich in jegliche anderen Arbeiten verwickelt, sie einen Anteil an der Bevölkerung von 3 % in den Städten und 1 % auf dem Land ausmachen soll" (-In: Goyal, 89). Diese Haltung ließ die RSS-Führung auch ignorant gegenüber der Entwicklung der Unabhängigkeitsbewegung sein. Savarkar hingegen war bewußt politisch engagiert. Er übernahm den Vorsitz in der HMS, die unter ihm zu einer wirklich eigenständigen Partei wurde. In der HMS wurden Anfang der 30er lediglich Überlegungen laut, die RSS zur Jugendorganisation der HMS zu machen. Die Zielgruppen der RSS und HMS waren jedoch identisch, und in den 40er Jahre dehnte sich die RSS vor allem im Fahrwasser und auf Kosten der HMS aus (siehe: Goyal, 71; Prakash, 104). Was beide aber grundsätzlich unterschied, war die Methode. Daher kritisierte Savarkar die Svayamsevaks, daß sie eher mit sich selbst beschäftigt seien, als alles andere: "Das Epitaph eines Freiwilligen der RSS würde lauten: 'Er wurde geboren, er wurde Mitglied der RSS, und er starb, ohne etwas erreicht zu haben'" (-In: Goyal, 197). Im Gegenzug warf Golwalkar Savarkar Passivität vor, da er nichts zur Charakterbildung der Hindus beitrug und sich teilweise nur auf eine anti-moslemische Agitation beschränkte.

Am 30. Januar 1948 wurde Mahatma Gandhi von einem Fanatiker ermordet, der der Meinung war, daß Gandhi die Interessen der Hindus gegenüber den Moslems verraten hatte. Diese Einstellung ist die gleiche Position, die auch HMS und RSS zur Frage der Hindu-Moslem-Beziehungen einnehmen. Und es stellte sich heraus, daß Nauram Godse, der Mörder Gandhis, mindestens in den 30er Jahren zur RSS gehört hatte. Bald kam auch der Verdacht auf, daß Gandhi einer Konspiration der RSS zum Opfer gefallen war, und die RSS wurde verboten. Daß die RSS in den Mord verwickelt gewesen sein könnte, konnte nie nachgewiesen werden. Dies ist auch nicht so wichtig. Doch unbestreitbar ist, daß die RSS "die Atmosphäre geschaffen hat, in der Leute (wie Godse) handeln konnten" (-In: Goyal, 132), wie Nehru dazu bemerkte. Auch der damalige Innenminister, S. Patel, stellte fest, daß "die Aktivitäten der RSS eine klare Bedrohung der Existenz der Regierung und des Staates darstellen" (-In: Goyal, 136).

Die RSS wurde schließlich 1949 wieder zugelassen. Bedingung dafür war, daß sie eine Verfassung vorlegt. In ihr verpflichtete sie sich, ihre Aktivitäten auf die kulturelle Sphäre zu beschränken, sich an friedliche Mittel zu halten und zur Verfassung Indiens sowie zur Nationalflagge Indiens ihre Loyalität zu bekunden. Einige Svayamsevaks empfanden unter dem Eindruck des Verbots ihrer Organisation, daß es günstiger ist, wenn zumindest eine Partei ihre Interessen wahrnehmen würde. Somit entstand die BJS, wo Svayamsevaks bis heute (als BJP) die Führung inne haben. Golwalkar (1906-1973), den Hedgewar testamentarisch zu seinem Nachfolger gemacht hatte, war kein unbedingter Anhänger dieser Idee. Er bemerkte nur dazu, daß die "unmittelbare politische Macht niemals ein Problem lösen wird. ... Die RSS wird weder die Hindu Mahasabha noch jede andere Partei im besonderen unterstützen. (...) All unsere Anstrengungen werden auf die Charakterbildung gerichtet sein, die ein Gefühl des selbstlosen Dienstes einflößen soll und den grenzenlosen Patriotismus

lehren soll. Die Schaffung einer gut durchdachten Organisation für eine homogene Nation ist unser Ziel" (Golwalkar 1980, 97, -In: Baxter, 74).

Daß die RSS nicht politisch tätig sein würde, hieß, daß "sie nicht an den ständig stattfindenden Wahlen teilnehmen wird" (Golwalkar 1980, 672). Es schließen sich für einen Svayamsevak ein Engagement in der Politik und Kulturarbeit nicht aus. Die Vorstellung, die die RSS von dem Begriff der Kultur hat, ist weit gesteckt. Die RSS hat eine "umfassende Sicht, wo alle Sphären der Gesellschaft für die Erfüllung des menschlichen Lebens in all seinen Aspekten durchdrungen, erhoben und aufeinander abgestimmt werden sollen" (Golwalkar 1980, 96). Eine jener Sphären ist auch die Politik. Und die RSS äußerte sich im Laufe ihrer Geschichte stets auch zu politischen Fragen. Im Idealfall sehen Svayamsevaks "das existierende Netzwerk (der) Shakhas als die Infrastruktur der (...) Nation an" (Thengadi 1972, 48). Also betrachtet sich die RSS als Staat im Staat. Ein Staat, der sich kurz davor befindet, selbst der Staat zu werden. Die Svayamsevaks sind von der zwingenden Notwendigkeit ihrer Mission, alleinig die Organisation zu sein, die die staatlichen Angelegenheiten bewerkstelligen kann, tief überzeugt. Da wegen dieses laxen und demokratischen Herangehens der anderen Parteien, der Staat eines Tages wie ein Kartenhaus zusammenfallen wird. In dieser Situation ist dann die RSS da, dessen Aufgaben zu übernehmen. Der "Streit" in der RSS entfacht sich nur darum, ob man selbst diesen Zusammenfall forcieren soll, oder ob man nur darauf zu warten braucht. Dies war auch im Kern die Auseinandersetzung, die innerhalb der RSS anfangs um die Gründung der BJS geführt wurde. Zu einem bestimmten Grade gerieten auch die Svayamsevaks mit der Gründung einer Partei in eine Gewissenskrise. Denn, sie engagierten sich nun in einer Partei, obwohl man sich erklärtermaßen gegen die Existenz von Parteien aussprach. Denn das Endziel der RSS war ein

Staat, wo es keine Parteien mehr gab, und in dem nur noch ein Wille herrschte.

Mit diesem Herangehen an die Fragen der Politik unterscheidet sich die RSS von allen anderen Organisationen und Parteien. Anknüpfungspunkte mit ihnen gibt es nur, wenn es um solche Fragen wie die Einheit der Nation, Ordnung und Schutz vor auswärtigen "Feinden" geht. Dies wurde z. B. in den indisch-pakistanischen und indisch-chinesischen Kriegen aktuell. Eine Reihe von Svayamsevaks sind daher auch in Justiz, Polizei und Armee anzutreffen. Viele hauptamtliche Funktionäre der RSS sind pensionierte Angehörige aus diesen Staatsapparaten. Der Hinweis von Rajiv Gandhi im August 1988, daß es den Regierungsangestellten weiterhin verboten sei, an den Aktivitäten der RSS teilzunehmen, ist, solange nicht die RSS verboten wird, irrelevant. In einer Reihe von Entscheidungen erhielten wegen ihrer Mitgliedschaft in der RSS gekündigte Svayamsevaks, da ihnen persönlich keine Schuld nachgewiesen werden konnte, immer recht. Und nach den politischen Entwicklungen der letzten Jahre besetzen nun selbst Svayamsevaks Ministerposten in den Regierungen einer Reihe von Unionsstaaten.

Die RSS stand der Gründung einer Reihe von Organisationen Pate. Sie führen daher alle ihre grundlegende Ideologie auf die RSS zurück. Sie dienen verschiedenen Zwecken und sollen verschiedene Zielgruppen ansprechen. Zunächst ist das die BJS/BJP, die als Partei an den Wahlen teilnimmt, und um Stimmen zu kämpfen hat. Daher hat sie ihre Überlegungen spezifisch daran auszurichten. Daneben entstanden die "Bharatiya Mazdur Sangh" (Gewerkschaft der Arbeiter), "Bharatiya Kisan Sangh" (Organisation der Bauern), "Akhil Bharatiya Vidhyarthi Parishad" (Organisation der Studenten), "Vishva Hindu Parishad" (Dachorganisation der verschiedenen hinduistischen Sekten), "Vanavasi Kalyan Ashram" (Organisation für Stammesangehörige). All jene Organisationen werden auch unter dem Begriff der "Sangh-Parivar" (Sangh-

Familie) im politischen Sprachgebrauch zusammengefaßt. 1972 erfolgte die Gründung des "Deendayal Research Instituts". Es beschäftigt sich vor allem mit der entwicklungspolitischen Umsetzung der Philosophie der RSS. In allen genannten Organisationen haben Svayamsevaks die Leitung inne. Die derzeit bekanntesten Führungspersönlichkeiten der BJP, L. K. Advani, A. B. Vajpayee und M. M. Joshi, sind alle Svayamsevaks. Ashok Singhal, Generalsekretär der VHP und die Autorität auf "hinduistischer Seite" in der Ayodhya-Kampagne, war ein hauptamtlicher Funktionär der RSS, der, bevor er die Arbeit der VHP aktiv bestritt, längere Zeit im Hauptquartier der RSS in Nagpur gearbeitet hat. Man kann nun raten, in welcher Rolle sie in den anderen Organisationen auftreten, gibt ihnen doch der einst abgeleistete Eid nur die Wahl der Loyalität zur RSS. Deendayal Upadhyaya z. B. eilte noch im Tod der Ruf eines "idealen Svayamsevaks" (Golwalkar 1972) nach, und Advani bemerkte über sein Verhältnis zu RSS, "ich bin, was ich bin, weil ich in der RSS bin" (Advani 1990m).

Die RSS versuchte also über zwei Schienen, Einfluß in der Gesellschaft zu erlangen. Einerseits nutzte sie bestehende Institutionen des Staates, bzw. bot sie ihre Mitarbeit den anderen Parteien an. Andererseits hat sie eigene Organisationen geschaffen. Die Mitgliederzahlen der RSS sind über Jahre hinweg gestiegen. 1932 gab es in und um Nagpur, der Heimat der RSS, 500 Svayamsevaks. 1947 und 1951 waren es 600.000. Im Jahre 1965 hatte die RSS 700.00 bis 1 Mill. Mitglieder. Nach heutigen Angaben sind in den 25.000 Shakhas im ganzen Land zwischen 1,8 bis 2,5 Millionen Svayamsevaks organisiert. 19)

4.3.4. Die RSS und Ayodhya

Man könnte meinen, daß sich die Verpflichtung der Svayamsevaks nach Rechtmäßigkeit und Engagement um Babri-Moschee einander ausschließen. Dem ist nun ganz und gar nicht. Denn für einen Svayamsevak sind es stets die Moslems, die Ärger machen.

In Bezug auf die Ayodhya-Kontroverse übernahm sie große Teile der Argumente ihrer Familienmitglieder, von VHP und BJP, ohne die Kampagne als Organisation in die eigenen Hände zu nehmen. Für die RSS war es gar keine Frage: das Gebiet der sog. Babri-Moschee gehört den Hindus. Es kann nicht Gegenstand einer gerichtlichen Verhandlung sein (Courts can't ...). Die Kontroverse darum schaffen nicht die Hindus, sondern die Moslems, die säkularen Parteien und die Kommunisten (Seshadri 1989). Die Ayodhya-Bewegung symbolisierte für die RSS einen Wendepunkt in der Geschichte Indiens. Sie stand für die "Wiederherstellung des nationalen Stolzes" (Deoras praises ...). Bislang mußten die "Hindus alles einstecken. (... Nun aber) sind sie erwacht" (Seshadri 1989). Die RSS stilisierte die "Janmabhumi"-Frage zu einer Frage der "nationalen Ehre" (Seshadri 1988, 276). Folglich "unterstützte (die RSS) mit ganzem Herzen die Entschlossenheit (der Hindu-Gesellschaft in dieser Frage). Wir sind auf jedes Opfer, und wenn nötig auf jegliche Konfrontation mit jedermann vorbereitet" (Deoras 1990), sagte ihr derzeitiger Sarsanghachalak. Der 30. Oktober 1990 war lt. Aussage ihres Generalsekretärs ein "Augenblick der Geschichte, (...) der zeigte, daß der durchschnittliche Hindu nicht mehr feige ist" (Seshadri 1990a). Für die Regierung hielt er eine "entscheidende Lektion bereit, (...) daß die wachsame und organisierte Hindu-Macht (...) nicht unterdrückt werden kann" (Seshadri 1990b). Am 4. November nahm die RSS an der Fastenaktion in Delhi teil, die im

Gedenken an die "brutal von der Polizei (...) umgebrachten 'Kar Sevaks'" (Seshadri 1990c) organisiert worden war.

Wie das "Kar Seva"-Programm in seiner "disziplinierten Formation" (Sharma, A. B.) organisiert worden war, erinnerte zweifellos an die Strukturen der RSS. Einer ihrer führenden Funktionäre wies in einem Interview darauf hin, daß bereits das "Shilanyas"-Programm "von (ihren) Führern entschieden wurde" (Sudarshan). Dies geschah meiner Meinung nach im Zeitraum zwischen Dezember 1988 und Februar 1989. Inwieweit jedoch die gesamte Entwicklung von allen beteiligten Seiten (RSS-VHP-BJP) geplant wurde und vorhergesehen werden konnte, ist schwer nachzuvollziehen. Die VHP organisierte zunächst die Massenunterstützung. Als deutlich wurde, daß diese groß genug war, engagierte sich auch die BJP. Zu entscheidenden Zeitpunkten war auch die RSS beteiligt. Das Verhältnis der drei Organisationen schätzte der damalige Vorsitzende der BJP wie folgt ein: "Die VHP ist mit der RSS mehr verbunden. (...) Zu einem Thema der Art Ayodhyas (...) haben wir versucht, miteinander in Verbindung zu bleiben, damit es ein Maß an Koordination gibt" (Advani 1990n). Über die Bedeutung der RSS bei dieser Kontroverse waren sich auch die Politikern anderer Parteien bewußt, als diese sie in die Lösungsfindung einbezogen. Die Ayodhya-Kampagne erlaubte somit erstmalig der RSS sich durch VHP und BJP aktiv politisch zu engagieren, ohne ihre eigene Identität als Organisation aufgeben zu müssen. Da die RSS aber eine Organisation ist, die eher im Hintergrund tätig ist, kann über ihre tatsächliche Verwicklung in dieser Frage nur spekuliert werden.

4.4. Schlußfolgerungen

Im Gegensatz zu den Moscheen von Benares und Mathura hat noch keine Partei eine der Moschee von Ayodhya ähnliche Agitation um deren "Befreiung" aufgenommen. Die Frage, die um die Babri-Moschee aufgeworfen wurde, ist somit ein Problem, das auf einer anderen als der religiösen Ebene zu klären ist. Das Ayodhya-Problem ist Teil einer längerfristigen und umfassenden politischen Strategie, die in einer Neufassung des indischen Staatskonzeptes, der Verfassung und den sich daraus ergebenden weiteren Regelungen münden soll.

Diejenigen Kräfte (RSS/VHP/BJP), die hinter der Bewegung, die um die Babri-Moschee entstanden ist, stehen, haben in der 40jährigen Geschichte des unabhängigen Indiens verschiedene Methoden zur Erweiterung ihres politischen Einflusses angewandt. Einerseits nutzten sie bestehende Institutionen des Staates, bzw. boten sie anderen Parteien ihre Mitarbeit an. Andererseits verwirklichten sie ihre eigenen Programme. Eine Methode dafür bildeten die Organisation von Agitationen. Sie wurden vor allem zu solchen Fragen wie Kuhschutz, Kashmir und Hindi durchgeführt. Das Problem der Babri-Moschee ermöglichte erstmalig die Propagierung der Vorstellungen jener Kräfte auf breiter Grundlage. Sie konnten es dazu nutzen, um Massen für ihr politisches Konzept zu mobilisieren. Dabei kommen den verschiedenen Akteuren für jenes Konzept auf den verschiedenen Ebenen spezifische Aufgaben zu. Die BJP hat auf parlamentarischer Ebene, Änderungen in Verfassung und Gesetz zu erwirken.

Eingebunden in diese Rahmenbedingungen wurde für alle politischen Kräfte dadurch die Babri-Moschee zu einem Symbol um das Selbstverständnis Indiens. Aus diesem Grund war zu keiner Zeit, bei dem gegebenen politischen Kräfteverhältnis und der errungenen Stärke einer Seite in diesem Konflikt, an eine Lösung dieser Frage zu denken.

Daß Ayodhya einen solchen Stellenwert einnehmen konnte, war Ausdruck einer tiefgehenden Staatskrise. Über einen Zeitraum von sechs Jahren hinweg wurde eine konfrontative Situation aufgebaut. Der Staat und die ihn bislang tragenden Parteien steuerten einer solchen Situation nicht entgegen. Stattdessen hatten sie sie mit verursacht. Der Staat hatte unterreagiert, und die grundlegende Fragestellung, um der es bei der Ayodhya-Frage geht, erst in einer für ihn ausweglosen Lage angenommen. Hier hatte er daraufhin z. Zt. der Entladung des Konflikts im Herbst 1990 überreagiert.

Die Ayodhya-Frage ist eine Frage um den Erhalt von Rechtsstaatlichkeit und demokratischer Verfassung. Diejenigen, die bei dieser Frage eine Veränderung der Lage vornehmen wollen, bewegen sich außerhalb der Verfassung Indiens. Oder wie sich einer der Verfechter dieses Konzeptes daher auch ausdrückte, "(die Babri-Moschee) sollte uns gegeben werden. (...) Ich sage es offen, wenn irgendeine Verfassung mich dafür erhängt, dann laß es so geschehen" (Parmanand).

Sie machen nicht die gerechte und sichere Verwaltung für alle zum Grundsatz ihres Handelns. Stattdessen wird eine Ordnung angestrebt, wo der Mensch die Souveränität seines Handelns an aus ewigen göttlichen Gesetzen (Dharma) stammende Institutionen abgeben soll. Also der Mensch aufhört, er selbst zu sein. Diese auf den nationalen Willen ausgerichtete Ordnung, in der "die Politik mit dem Dharma (in Übereinstimmung gebracht wird" (Vasudevananda), soll zu Harmonie und Einheit Indiens führen. Sie soll daher auch ein Mittel sein, verschiedene Interessen, die sich im Zuge der Modernisierung beginnen zu artikulieren, disziplinieren zu können.

Die Verwirklichung solcher Ideen stößt beständig in Konflikt mit der derzeitigen Verfassungsordnung Indiens. Mehr noch, sie können sich nur im Konflikt mit ihr durchsetzen. "Der Konflikt ist unumgänglich. Doch die Zerstörung, die solchen Konflikten folgt, wie (einer ihrer Hauptvertreter fest-

stellte), ist der erste Schritt in Richtung auf eine neue Schöpfung" (-In: Nene, 90). Ein fester Bestandteil in diesem Konzept bildet also die Gewalt und der Tod von Menschen. Dies ist möglich, da der Mensch nur als ein Mittel angesehen wird, er nicht aber den Mittelpunkt aller Überlegungen selbst bildet. Wer für diese Mission stirbt, hat etwas für die Verwirklichung jener Ordnung vorbildhaftes vollbracht.

Aus diesem Sachverhalt leitet sich eine grundsätzliche Militanz in der Ayodhya-Frage her. Somit haben der 30. Oktober und 2. November 1990 auch für diejenigen, die die staatliche Ordnung an diesen Tagen in Ayodhya herausforderten, eine Bedeutung, die integraler Bestandteil ihrer Ideologie ist. Schon aus diesem Grund waren unter dem Eindruck der Zuspitzung der Situation die Ereignisse vom Herbst 1990 nicht vermeidbar. Versuche religiöser Führer, die Konfrontation an jenen Tagen zu verhindern, mußten scheitern. Sie waren keine Partei in dieser Konfliktsituation und waren nicht an der Ausarbeitung der Strategien um die Babri-Moschee beteiligt. Daher ist auch die Erklärung, daß Lücken in der Kommunikation die Ereignisse im Herbst 1990 verursacht haben, nicht vertretbar (Communication gap ...).

Wie sich weiterhin zeigte, war die Frage, ob diese grundsätzlich militante Lage um die Babri-Moschee in offene Gewalt umschlägt, eine Frage des politischen Kräfteverhältnisses. Demnach teilten sich die einzelnen Phasen des Konfliktverlaufs, vor und nach dem Herbst 1990 darin ein, inwieweit eine der beteiligten Parteien den Status der Babri-Moschee herausfordern wollte. Konkret bedeutete dies, welchen politischen Nutzen sich RSS/BJP/VHP durch ihr jeweiliges Handeln errechneten. Dieser war im Herbst 1990 groß genug. (Eine Regierung mußte aufgeben, wodurch Neuwahlen unumgänglich wurden. Diese fanden dann im Mai/Juni 1991 statt.) In dieser gegebenen konfrontativen Situation im Herbst 1990 lag die Hauptverantwortung der Ereignisse bei den Führern der VHP, RSS und BJP, und nicht beim Staat, der von

Menschenrechtsgruppen wegen "des übermäßigen Gebrauchs seiner Macht" (Govt blamed ...) verurteilt wurde. Die RSS etc. konnten bei ihrem Vorhaben auf ein vertikal durchorganisiertes Netzwerk zurückgreifen, das eine schnelle und zielgerichtete Steuerung der Aktivitäten ermöglichte. Sie hätten daher auch am ehesten die Ereignisse verhindern können.

Eine erneute gewalttätige Entladung des Konflikts am 6. Dezember 1992, die zur Zerstörung der Babri-Moschee führte, war unausweichlich. Der Staat hatte den Entwicklungen nicht entgegengesteuert, bzw. stellten diejenigen Kräfte, die eine einseitige Änderung der Lage in Ayodhya herbeiführen wollten, in Uttar Pradesh bereits erhebliche Teile des Staatsapparates. Die Führer der "Sangh-Parivar" waren im Interesse des Ausbaus ihrer errungenen Machtpositionen dazu verpflichtet, die Bewegung, die sie ins Leben gerufen hatten, weiterzuführen. Dies zeigte sich bereits im Juli des Jahres, als nach einem weiteren Aufschub der Termine des Baubeginns des Tempels an der Basis ernste Kritik an den Führungskräften laut wurde.

In den anderen Phasen des Konfliktverlaufs beschränkten sich die VHP und ihre Partner während ihrer Programme aufgrund des gegebenen politischen Kräfteverhältnisses zunächst auf das Gelände, das sich vor dem Stacheldrahtzaun, der die Moschee seit 1989 umgibt, befindet. Die Frage war hierbei für den Staat dann, inwieweit er diese Aktivitäten jeweils als Veränderung des Status quo des Geländes einstufte. Die Absicht, dies zu erwirken, war von der VHP in der Zeit vor dem Oktober 1990 bekundet worden. Daher mußte der Staat auf diese Herausforderung reagieren. Von November 1990 bis Dezember 1992 ergab sich die gleiche Konstellation, nur daß die VHP, nachdem sie bereits erhebliche Positionen besetzen konnte, weiter an deren Ausbau gearbeitet hatte.

Der Staat bewegte sich bei der Ayodhya-Frage von Anfang an auf einem komplizierten Balanceakt. Zunächst unternahm er nichts, um einmal begangenes Unrecht wieder zu beheben. Dann gestattete er 1989 auf einem als "strittig" deklarierten Grundstück die Durchführung der Grundsteinlegung für den geplanten Tempelbau. Und seit dem Frühjahr 1992 wurde das gesamte Gelände vor der Moschee eingeebnet, und es wurden Baggerarbeiten durchgeführt. Eine Delegation von Unterhausabgeordneten unter der Leitung von S. R. Bommai (Janata Dal) unternahm daraufhin am 4. April 1992 eine Ortsbegehung. Sie hielt in ihrem Bericht fest, daß diese Handlungen "nicht in Übereinstimmung mit dem Geist und Buchstaben der Anordnungen, die das Oberste Gericht in Bezug auf das schwebende (...) Verfahren verabschiedet hat, sind" (NIC 1992). Sie befand also, daß die Anordnung über den Erhalt des Status quo bereits verletzt wurden, da Teil der gerichtlichen Entscheidung auch das Gebiet ist, das an die Moschee grenzt. Damit hielt die Delegation bereits ein ernsthaftes Unterlaufen der bestehenden Rechtsordnung von Indien fest. Dies fand schließlich in der Erstürmung der Moschee und deren Zerstörung im Dezember 1992 seinen Niederschlag, da vom Frühjahr bis zum Winter 1992 der Staat auf diesen Tatbestand nicht reagiert hatte. Die Folge war, daß die VHP vollständig den Lauf der Ereignisse bestimmte, und sich Ayodhya für zwei Tage in den Händen der VHP befand. Dadurch wurde es ihr möglich, die Moschee zu zerstören.

Der Verfassungsgrundsatz des Säkularismus war vom 6. bis 8. 12. 1992 völlig außer Kraft gesetzt.

Neben diesen Handlungen in Ayodhya versuchten die Anhänger dieser Bewegung, weitergehend ihre Ideen zu verwirklichen. So wurden in den von der BJP regierten Unionsstaaten, die Schulbücher dahingehend umgeschrieben, damit sie ihrem Geschichtsbild von der Existenz einer kontinuierlichen Hindu-Nation entsprechen. Darüber hinaus wurde begonnen, Orte, Straßen und Plätze umzubenennen. In Bhopal (Madhya Pradesh) wurde das

unter autonomer Leitung stehende Kulturinstitut "Bharat Bhavan" von der dortigen BJP-Regierung im Dezember 1990 unter direkter Vorherrschaft des Chefministers gestellt. Die Motivation, die hinter diesem Schritt stand, ist ähnlich dem Vorhaben der RSS/BJP/VHP in Ayodhya: Negierung der verschiedenen Kulturen und Propagierung der Existenz von nur einer. Die bislang in diesem Institut arbeitenden Künstler bezeichneten deshalb auch das "Bharat Bhavan" als "ihre Babri-Moschee".

Ayodhya ist kein Problem darum, ob dort eine Moschee oder ein Tempel stehen soll. Das Problem geht darum, nach welchen Prinzipien sich das Land zukünftig organisiert, was ich hiermit als Verfassungswertekonflikt versucht habe zu bezeichnen. Im weitesten Sinne ist der Ayodhya-Konflikt eine Weltanschauungsfrage, die um die Durchsetzung eines grundsätzlichen Menschenbildes geführt wird. Somit ist der Konflikt, der um die Babri-Moschee von Ayodhya geführt wird, keine Frage, die allein auf Indien beschränkt ist. Sondern sie geht alle Menschen etwas an, die die Vernunft verteidigen wollen.

5. Ayodhya und die indische Gesellschaft - Eine allgemeine Betrachtung

Die Frage um die Babri-Moschee von Ayodhya entwickelte sich zu einem Konflikt, der im Oktober 1990 in einer gewalttätigen Entladung kulminierte. Der Konflikt wurde zu diesem Zeitpunkt dadurch gekennzeichnet, daß zwei Akteure (hier: die VHP/BJP und der Staat) zu einer Frage einen solchen Standpunkt bezogen haben, der unvereinbar war. Wobei eine der beiden Seiten eine einseitige Verlagerung des Kräfteverhältnis zu ihren Gunsten herbeiführen wollte.

Für Indien ist diese konkrete Konfliktkonstellation Ausdruck einer tiefgreifenden Staatskrise, die um die Auseinandersetzung für ein neues Staatskonzept geführt wurde. Als Konfliktpotential bezeichnen wir zunächst "jene Spannungsverhältnisse, in denen Widersprüche reflektiert werden, und zwar unabhängig davon, ob sie sich in einem konkreten Konflikt äußern" (Weidemann, 90). Im Falle der Ayodhya-Frage wird dieses Konfliktpotential durch eine Legitimationskrise des indischen Staates, in der er sich seit seinem Bestehen befand, begründet. Im Jahre 1947 wurde Indien als ein moderner und säkularer Staat verstanden. Trotzdem gab es von Beginn an die Tendenz, Indien als einen Hindu-Staat anzusehen. Dies äußerte sich u. a. darin, als der angeblich von Mohammed von Ghazni zerstörte Tempel von Somnath wiedererrichtet wurde. Somnath befand sich auf dem Territorium des Fürstenstaates Junagarh. Der Navab von Junagarh hatte ursprünglich nach Erlangung der Unabhängigkeit den Beitritt seines Staates zu Pakistan erklärt. Durch Befürwortung des damaligen Innenministers, S. Patel, wurde unmittelbar im Anschluß Junagarhs an die Indische Union zum

Ende des Jahres 1947 diese symbolische Gegenmaßnahme des indischen Staates beschlossen. Somit ist der Vergleich, den die BJP zwischen den Kultstätten von Somnath und Ayodhya zieht, nicht von der Hand zu weisen. In Ayodhya äußerte sich diese Krise in einer unregelmäßigen Entscheidung zur Frage der Babri-Moschee, die am 23. Dezember 1949 mit der Installierung der Bildnisse Ramas und Sitas widerrechtlich besetzt worden war. Die staatlichen Behörden (örtliche Administration, Regierung sowohl der Zentrale als auch des Unionsstaates, Polizei und Judikative) stellten den Zustand, der vor dem 23. Dezember bestanden hatte, nicht wieder her. Stattdessen wurde einmal erfolgtes Unrecht fortgesetzt. Im Gegensatz zu Somnath gab es in Ayodhya stets eine andere Partei, die das Recht anmahnte. Insofern ist wiederum Ayodhya mit Somnath nicht zu vergleichen. Doch stand hinter der Handlungsweise des Staates in beiden Fällen ein gemeinsamer Grund: In Indien hatte sich im Gegensatz zu Europa der Mensch noch nicht von seinem religiösen Wesen getrennt, und er richtete sein Handeln und seine Entscheidungen noch eher nach religiösen als nach weltlich-rationalen Gesichtspunkten aus. In Ayodhya zeigte sich dies darin, daß das Gericht den Glauben darum, daß Rama an der Stelle, wo die Babri-Moschee steht, geboren worden sein soll, zu einem Maßstab seiner Entscheidungen machte. In Indien war die allseitige und umfassende bürgerliche Revolution, wo die Grundlage der Gesellschaft das freie und vernunftbegabte Wesen war, noch nicht vollbracht, bzw. fand sie nie statt.

Andererseits existierten bereits die Zentren der Moderne. Was tat der Mensch, der mit dieser komplizierter werdenden Zeit nicht klar kam, und dem die Gesellschaft auch keine Alternative bot? Er gründete partiell neue Vereinigungen, die die vor-moderne Zeit in das moderne Zeitalter hinüberretteten. In Indien war dies die RSS. Eine Vereinigung, dessen Träger untere städtische Mittelschichten wie Intellektuelle, Händler, Kaufleute waren. Im weitesten

Sinne waren es jene 8 % der indischen Bevölkerung, die die BJP in ihrem Papier aus dem Jahre 1985 als ihre feste Wählerbasis bezeichnete.

Um ihre Vorstellungen von der Gesellschaft Realita werden zu lassen, organisierte die RSS die politische Aktion. Sie geriet seit ihrer Entstehung aufgrund der ihr eigenen Sichtweise auf die Gesellschaft in Konflikt mit den staatlichen Strukturen. Doch schlug dies nicht in einen Konflikt gesellschaftlichen Ausmaßes um.

Dies entwickelte sich erst im Zuge der Bewegung um Ayodhya. Sie stellte nun genau den Versuch dar, eine neue größere Gemeinschaft entlang des Modernisierungsprozesses der Gesellschaft zu bilden. Sie beklagte den Verfall ewiger Prinzipien und bot eine neue Gemeinschaft an, die jenseits bekannter klerikaler Strukturen lag, bzw. sich selbst wie eine eigenständige Sekte innerhalb des Hinduismus ansah. 20) Die Alternative dieses dritten Weges bestand in einer harmonischen und idealen Welt mit geregelten und klaren Beziehungen. Als gemeinschaftsbildendes Prinzip berief sie sich auf eine Zeit, die einmal existiert haben soll, von der sie "(ihre) Inspiration" (Advani 1986c) erhielt, und in deren Kontinuität sie sich sah. Im Hinduismus war das in seiner populären Variante jene Zeit vor 900.000 Jahren, zu der Rama geboren wurde. In der Version für Intellektuelle war das die Ewigkeit schlechthin. Sie ist insofern mittelalterlich, als daß sie eine von Gott gewollte Ordnung "fortsetzen" will. Doch auf diesen "aus alter Zeit stammenden Grundlagen, (...) die (nun) angemessen modernisiert werden sollen, ... geht (man) vorwärts" (-In: Baxter, 60; Advani 1986c). Tibi sprach daher in seiner Studie zum Islam "vom Traum von einer halben Moderne" (Tibi, 12), wo ein zwar durch Normen eingebundener Mensch jedoch modernste Techniken handhaben soll. Im Hinduismus wird dieser "Traum" umfassend in Upadhyayas Konzept des "Integralen Humanismus" entworfen. Wo wir ein solches Bild vom handelnden Menschen in der Geschichte

vorfinden, sprechen wir vom Fundamentalismus. Es ist daher religiös, da es sich in einer Gesellschaft realisiert, die größtenteils mit religiösen Bildern operiert. 21) Im Hinduismus wurde nun jenes Geschichtsbild auf breiter Basis in der Bewegung um Ayodhya realisiert, und Pandeyas Schrift über die Geschichte der Geburtsstätte Ramas ist seine populäre Variante.

Doch woher stammte jener Zuwachs, den die RSS mobilisieren konnte, d. h. unter welchen Umständen schlug das oben skizzierte Potential in eine gesellschaftliche Konfliktlage um? Dazu bedarf es einer längeren Periode und einer Reihe von Faktoren. Im Zuge des Modernisierungsprozesses werden mehr und mehr Menschen aus den traditionellen Beziehungen "entlassen" und an die Oberfläche der Gesellschaft, die bereits mit den Instrumentarien des modernen Staates wie Versammlungsfreiheit und Wahlrecht agiert, "gespült". In den 60er Jahren erlebten Teile Indiens die "Grüne Revolution". Saatgut, technische Mittel usw., die für deren Realisierung jedoch notwendig waren, konnten sich nur die Ländereien mittlerer Größe leisten. Kleinbauern wurden verdrängt und mußten in die Städte ziehen. Dies schlug sich in den 80er Jahren in einem Zuwachs der Kleinstädte nieder. In den Städten wiederum wurden Kleinunternehmer im Zuge 'räuberischer' Konkurrenz als Arbeitskräfte freigesetzt. Aus bisher Besitzenden wurden Besitzlose. Sie pauperisierten. Die Gesellschaft bot ihnen keinen neuen Platz. Andere Kaufleute und Händler wiederum waren durch die Ausbreitung des indischen Marktes dieser stärkeren Konkurrenz ausgesetzt. Zum Erhalt ihrer Positionen wurden sie militanter. 22)

Eine breite Modernisierung, in der es gelungen war, die Alphabetenrate und die Armut zu senken, zeigte ihre gesellschaftlichen Auswirkungen. So wird auch die Frage der Zugehörigkeit von Kasten infolge dieser Prozesse zu keinem Problem mehr, und der Appell an eine Hindu-Identität auf breiter Basis wird möglich. Beim indischen Staat und der ihn

hauptsächlich tragenden Partei, dem Kongreß, hingegen fanden genau entgegengesetzte Prozesse statt. Anstatt er aufgrund dieses gesellschaftlichen Strukturwandels im Prozeß der politischen Modernisierung seine Basis verbreitert, engte er sie ein. Diese Phase wurde mit der Machtübernahme Indira Gandhis in der letzten Hälfte der 60er Jahre eingeleitet. Der Staat wurde autoritärer anstatt demokratischer. Er verabschiedete eine Reihe von Gesetzen, die die Bürgerrechte einschränkten. Sogar innerhalb der Kongreßpartei basierte der Willensbildungsprozeß auf einer immer schmäler werdenden Basis. Die Partizipationsmöglichkeiten des Einzelnen wurden geringer, und der Staat erbrachte weniger Leistungen.

RSS sowie BJS/BJP öffneten sich, weiteten ihre Tätigkeiten aus und konnten somit weitere Bevölkerungsschichten an sich ziehen.

Die geringer gewordenen Leistungen des Staats zeigten sich vor allem in der Frage der Schaffung von Arbeitsplätzen. Davon waren breite Schichten der Bevölkerung betroffen. Im Dokument des laufenden achten Fünfjahrplan wurde dieser Sachverhalt wie folgt geschildert: "In den letzten zwei Jahrzehnten stieg die Beschäftigungsrate jährlich um 2,2 %, doch aufgrund eines schnelleren Wachstums der Arbeitskräfte von 2,5 % stieg die Reserve der Arbeitslosen weiter an" (Gov. 1992, I/10). Der Arbeitsmarkt war nicht mehr fähig, die Arbeitslosen zu absorbieren. Bevölkerung und Arbeitskräfte wuchsen schneller als der Arbeitsmarkt. Ende der 80er Jahre wurde von einer Arbeitslosenzahl von über 30 Mill. und einer agrarischen Überbevölkerung von 70 Mill. Menschen ausgegangen. Dieser Trend dürfte in den nächsten Jahren noch eher zunehmen, da Indien kontinuierlich seit den 80er Jahren Überschüsse in der landwirtschaftlichen Produktion aufzuweisen hat. Doch die dort ehemals Beschäftigten können nicht mehr in ihre traditionelle Beschäftigung zurück. Ein tiefer Verlust der Identität ist die Folge, der nicht woanders aufgefangen werden konnte.

Die Bewegung, die um Ayodhya entstanden ist, reflektiert einerseits eine tiefe gesellschaftliche Krise, und sie bietet sich andererseits als deren Ausweg an. Einer Krise, die durch mehrere Merkmale gekennzeichnet ist. So wurde auf einem von der RSS herausgegebenen Kalender für das Jahr 1992-93 eine Reihe von Erscheinungen aufgezählt, gegen die "Bharat Mata" (Mutter Indien) anzukämpfen hat. Diese Merkmale, die wie ein Monster über Indien hereinfallen, sind: Terrorismus, Separatismus, wirtschaftlicher Imperialismus, Spionage, ausländische Traditionen, multinationale Gesellschaften, Inflation, Arbeitslosigkeit und die Politik der anderen Parteien, sich ihre Unterstützung mit dem Appell an die Kasten- oder Religionszugehörigkeit einzuholen. Dagegen steht "Bharat Mata" als das Symbol einer gesellschaftlichen Gleichgesinntheit und des nationalen Erwachens, die mit der Liebe zur Nation dieses Monster besiegen kann.

Gestiegene Erwartungen und Erlebtes klafften für breite Schichten der Bevölkerung mehr und mehr auseinander. Es melden sich nach 40 Jahren jene enttäuschten Hoffnungen zu Wort, vor denen 1947 J. Nehru gewarnt hatte. Somit ist die Ayodhya-Bewegung auch Ausdruck eines breiten Politisierungsprozesses verschiedener Schichten der Bevölkerung: "Das Volk begibt sich zu ihr, um seine Führerschaft aufzubauen. Was nicht notwendig wäre, wenn diese Führungsqualitäten vorhanden wären" (Gandhi, Rajiv 1986). Auch Frauen wurde innerhalb der sonst maskulinen Bewegung nun Raum gegeben, sich zu artikulieren (siehe Sarkar). Und niemand Geringerer als L. K. Advani konnte diese Erfahrung der 'Befreiung' auf seiner "Rath-Yatra" machen: "Ich sah hoch gebildete Menschen, die aus ihren Hochschulen kamen. Und die Art des Enthusiasmus, die ich in ihren Gesichtern sah, veranlaßt mich zu glauben, daß es in ihrem Fall nicht bloße Religiosität ist. Sie sind normalerweise nicht besonders religiös. ... In der Altersgruppe der 40jährigen und darunter gibt es ein Gefühl der Begeisterung, das angestaute Gefühl, daß ich solange

ignoriert wurde, und zumindest ist hier jetzt jemand, der für mich das Wort ergreift. (... Sie) fühlt sich ungerecht behandelt und unzufrieden in diesem Land, was das Resultat des Verhaltens der anderen Parteien ist" (Advani 1990 1, m). 23) Auf diese Art und Weise projizieren die BJP und VHP ihre Bewegung auch als Fortführung des Unabhängigkeitskampfes. Es findet hier das statt, was Riesebrodt als "patriarchalische Protestbewegung" bezeichnete. Dem Einzelnen bieten diese fundamentalistischen Organisationen eine neue Gemeinschaft und der Gesellschaft das neue vereinigende Prinzip des "Hindutva". Rama wird zum Sammelpunkt der Gesellschaft.

Doch der indische Staat ist nach anderen Prinzipien aufgebaut. Eine Kluft zwischen Staat und Gesellschaft tat sich auf. Diese gesellschaftliche Konfliktlage, die ich als Ursachen des Konflikts im weiteren Sinne bezeichne, schlugen in einen konkreten Konflikt, den Ayodhya-Konflikt, um. Jene Faktoren, die zu seiner gewalttätigen Entladung im Oktober 1990 führten und die Gegenstand der Arbeit waren, bildeten die Ursachen des Konflikts im engeren Sinne. Der Konflikt um Ayodhya konnte dadurch entstehen und gesamtgesellschaftliche Dimensionen annehmen, da a) das gesellschaftliche Umfeld, in dem fundamentalistische Gruppen agieren, sich seit den 40er Jahren grundsätzlich nicht verändert hat, und b) immer mehr Bevölkerungsgruppen zu ihnen gestoßen sind. Dies war Ausdruck der Vertiefung von politischer und kultureller Unterentwicklung. Die Unterentwicklung wurde also auf höherer Grundlage reproduziert. Unterentwicklung heißt in diesem Falle, daß die in der Gesellschaft vorgehende wirtschaftliche Modernisierung keine ihr adäquate Entsprechung in anderen gesellschaftlichen Bereichen findet, wie z. B. Bereitstellung von Arbeitsplätzen.

Die Lösung, die die VHP bietet, ist kein Ausweg aus der Krise. Wie kann sie auch? Denn sie will eine Krise beheben, auf der ihre Legitimation beruht, und eine dauerhafte Ordnung hierauf errichten. Könnte sie die Probleme des Landes

wirklich lösen, würde sie sich gleichzeitig auch ihre eigene Basis untergraben. Und da ihr Aufkommen Ausdruck des politischen Erwachens war, muß sie mit dem ihr eigenen Postulat von Harmonie diese Bewegung wieder unterdrücken. Ihr würde dasselbe Schicksal ereilen, was sie für die anderen Bewegungen, die Ausdruck politischer Mündigkeit sind, parat hat. Was sich schließlich am 6. Dezember 1992 in der Zerstörung der Babri-Moschee gezeigt hat, als sie die Anhänger ihrer Bewegung nicht unter Kontrolle halten konnte und wohl auch wollte.

In Wirklichkeit aber vertiefte ihr Lösungsangebot jene Krise, die sie bekämpfen wollte. Und das unmittelbare Ergebnis ihres Wirkens war allgemeines Chaos und Anarchie. Die Entwicklung braucht die allseitige Förderung des Menschen und nicht seine halbe. Erst die positive Anerkennung der Verschiedenheiten der Ethnien und Religionen Indiens ist die Bedingung ihrer Aufhebung und nicht deren Disziplinierung. Was die VHP erreicht hat, war, daß sie das Gesamtgefüge der Gesellschaft erschüttert hat. Denn es fallen mindestens 120 Millionen Menschen aus ihrem Konzept heraus, das sie verwirklichen will. Somit ist der Gedanke des Protests im Fundamentalismus auch nur scheinbarer und kein wirklicher. 24) Denn dieser "Protest" beruht zwingend auf Gewalt und Terror, da er ansonst gegenüber anderen Protestbewegungen in der Bedeutungslosigkeit verschwinden würde. Was man nicht will und kann, da man besonders von allen anderen ist.

Der Ausweg aus dieser Krise kann nur in einem längeren Anpassungsprozeß erfolgen. Er ist auch ein Lernprozeß, wo die Anwendung offener Gewalt in der Gesellschaft geächtet wird, und wo der Glauben in die Privatsphäre verbannt wird. So gesehen findet in Ayodhya ein Stück bürgerlicher Revolution in Indien statt, in deren Ausgang die Vernunft als Norm menschlicher Beziehungen gilt. Politisch reagierten die Parteien bisher auf jene Entwicklungen um Ayodhya nur damit, daß sie (außer BJP) im Herbst 1991 ein Gesetz, das bereits

seit längerer Zeit gefordert worden war, verabschiedeten. In ihm wurde der Status aller Kultstätten auf den 15. August 1947 festgeschrieben. 25) Doch kann es nur von ihnen verwirklicht werden, wenn sie auch die Leistungen dafür erbringen. Ist dies nicht der Fall, wird die Ordnung des Landes weiter untergraben. Insofern waren die Geschehnisse vom Dezember 1992 ein logisches Zeichen des Unvermögens demokratischer Kräfte in einer langen Kette vorhergehender Ereignisse.

6. Lösungsansätze für den Konflikt

Folgende Varianten, wie mit dem Konflikt weiter zu verfahren sei, wurden in die öffentliche Diskussion gebracht. Sie sind in zwei Gruppen einzuteilen: Die erste, die davon ausgeht, daß die Moschee in ihrer gegenwärtigen Form nicht erhalten werden sollte, bzw. es nicht notwendig ist, sie zu erhalten. In der zweiten Gruppe werden die Varianten aufgelistet, wo der Erhalt der Moschee angestrebt wird.

1. Beseitigung der Babri-Moschee:

1. 1. Vorhaben lt. VHP-Planung: Forcierung des Baus eines neuen Tempels, auch unter Anwendung von Gewalt und ohne die gerichtliche Entscheidung abzuwarten. VHP würde sich jedoch bereit erklären, die Moschee an anderer Stelle wieder aufzubauen; durch Zerstörung der Moschee am 6. Dezember 1992 kurzzeitig realisiert.

1. 2. Bau eines neuen Tempels erst im Ergebnis von Verhandlungen zwischen BMMCC/AIBMAC und VHP, eventuell Wiederaufbau der Moschee an anderer Stelle, solange Erhalt des Status quo.

1. 3. Bau einer völlig neuen Struktur, in der alle Religionen der Welt in einem Gotteshaus Platz hätten (sog. Vivekananda-Lösung, vorgeschlagen von A. K. Biswas).

1. 4. Bau einer Bildungseinrichtung bzw. eines Krankenhauses an der Stelle der Moschee bzw. Umbau der Moschee (Vorschlag u. a. von Swami Agnivesh).

2. Erhalt der Babri-Moschee:

2. 1. Lt. Aussagen einiger moslemischer Vertreter: Wiederherstellung der Babri-Moschee als Moschee.

2. 2. Bau eines Tempels neben der Moschee.

2. 3. Weitere Nutzung des mittleren Teils der Moschee als Ort der Rama-Anbetung. Entweder soll der jetzige Status als endgültig angesehen werden, oder die Hallen unter den anderen beiden Kuppeln werden als Moschee genutzt.

2. 4. Erklärung des Geländes der Babri-Moschee als Nationaldenkmal (vorschlagen u. a. von den Historikern der Jawaharlal-Nehru-Universität Neu-Delhi).

2. 5. Bau eines Tempels als Superstruktur über die Moschee (siehe ein Vorschlag dazu im Anhang).

Forderungen, die von Feministinnen und Buddhisten aufgestellt wurden, habe ich hier beiseite gelassen.

Eine weitere Personengruppe ist generell der Meinung, die Entscheidung der Gerichte abzuwarten.

Betrachtet man sich den Stand der öffentlichen Diskussionen zu dieser Problematik insgesamt, wo allgemein der Bau eines neuen Tempels in seiner von der VHP geplanten Form angestrebt wird, und nur die Frage offen war, ob die Moschee ihm Platz machen soll, und der erreichte Stand in der Kontroverse (Zerstörung der Moschee am 6. Dezember 1992), so fallen eine Reihe von Vorschläge heraus.

Im Hinblick auf die Positionen der beteiligten Kontrahenten war z. B. ein Zugeständnis der VHP, für einen Tempelbau neben der Moschee nicht zu erwarten. Diese Lösungsvariante hätte sie schon längst haben können. Die VHP wäre weiter daran gegangen, ihre Gefolgschaft für sich zu mobilisieren.

Verhandlungen zwischen VHP und AIBMAC konnten nichts bringen, solange die VHP auf ihre Standpunkte bestand. Dies zeigte sich bereits in der ersten Verhandlungsrunde im Dezember 1990/Januar 1991. Das BMMCC nahm aus dieser Gewißheit heraus von vornherein nicht an ihnen teil. Diese Art von Verhandlungen werden, da sie den Dingen nicht auf den Grund kommen, auch zukünftig zu keiner Lösung führen.

Generell wurde die Evolution des Konflikts durch das politische Kräfteverhältnis bestimmt. Die VHP richtete ihr Handeln danach aus, welche politischen Gewinne sie und ihre Partner erwarten konnten. Bis zum Herbst 1992 forderte sie nur im Oktober 1990 die Lage ernsthaft heraus. Ihre anderen Aktivitäten richteten sich hierbei immer auf das Gebiet vor der Moschee. Die kurzzeitige Besetzung der Moschee am 31. Oktober 1991 von einigen VHP-Anhängern stieß selbst in der VHP auf Kritik. Am 6. Dezember 1992 mußten die VHP/BJP nach zweijähriger Fortdauer der Kampagne, mit der sie unzertrennbar verbunden waren, für die Zerstörung der Moschee wirken. Sie hätte sonst die eigene Bewegung untergraben. Auch wenn der BJP durch die Absetzung der von ihr gestellten Regierung in Uttar Pradesh zunächst mehr Schaden als Gewinn zugeführt wurde. Sie verfährt nun nach dem Grundsatz "Alles oder nichts".

Was eine Lösung generell blockiert, ist die Tatsache, daß die VHP mit dieser Kampagne weitergehende Ziele verfolgt. Entsprechend den in der Arbeit gemachten Aussagen kann es daher für die Ayodhya-Frage keine optimale Lösung geben. Insofern hätte wohl auch der unten skizzierte Vorschlag von vornherein keinen Erfolg gehabt. Eine gerichtliche Lösung etwa, auf die viele ihre Hoffnungen setzen, wird, so ist zu erwarten, zuungunsten einer Seite ausfallen. Diese wird die Entscheidung nicht akzeptieren.

Da das Ayodhya-Problem zuallererst eine Frage von Rechtsstaatlichkeit und Verfassung ist, sollte sich eine Lösung des Problems möglichst in diesem Rahmen bewegen.

Nach der Zerstörung der Moschee am 6. Dezember 1992 ergibt sich eine neue Situation. Meiner Meinung nach hätte eine Lösung zumindest versucht werden können, die einzig in Bezug auf die Ayodhya-Frage denkbar gewesen wäre. Weitergehende Fragen, wie sie durch die Kampagne noch aufgeworfen wurden,

wären davon unberührt geblieben. Und eine solche Lösung hätte nur komplex in einem Junktim erfolgen können.

Tatsache ist, daß die Moschee, wenn sie den Moslems wiedergegeben werden würde, kaum von ihnen genutzt werden würde. In Ayodhya gibt es eine Reihe anderer Moscheen, die derzeit teilweise verwahrlost sind. Andererseits ist es so, daß die Legende besagt, daß dort Rama geboren wurde, und daß nach einer 40jährigen Rama-Anbetung gewisse Tatsachen geschaffen wurden. Die VHP schlug aus der Existenz der Babri-Moschee Kapital und hatte das Anwachsen ihr zu verdanken. Unweigerlich machten sich die BMMCC und AIBMAC mit ihrer Opposition zum Werkzeug der VHP. Das Problem für das BMMCC war es vor allem gewesen, daß die VHP per se diesen Ort nicht als Moschee anerkannte und stets von "Ram Janmabhumi" sprach. Moslems hätten, so die VHP, im Prinzip zu diesem Problem nichts zu sagen. Dies machte ein Verständnis auf Seiten der BMMCC unmöglich.

Es wäre m. E. möglich gewesen, zu einer Übereinkunft zum Bau des Rama-Tempels zu kommen. Dazu hätte eventuell ein weiteres Gremium bestehend aus lokalen Oberhäupter geschaffen werden müssen, wo die VHP nur ein Teil dessen gewesen wäre. Die VHP hätte sich dazu bereit erklären müssen, das Gebäude als Moschee anzuerkennen. Möglicherweise hätten dann oberste Vertreter der moslemischen Organisationen noch einmal ein Gebet in der Moschee abgehalten. Und man hätte sich eventuell darauf verständigt, die Moschee an einer anderen Stelle wieder aufzubauen, was jedoch nicht notwendig gewesen wäre. Dies hätte unter staatlicher Sanktion mit ausdrücklicher Bekräftigung des im September 1991 verabschiedeten Gesetzes, das für religiöse Kultstätten den Status quo auf den 15. August 1947 festschreibt, erfolgen müssen. Da moslemische Organisationen bei einer Einwilligung der Übergabe stets befürchteten, die Büchse der Pandora zu öffnen. Unter den Moslems gab es Reihe von Stimmen, die meinten, daß die Babri-Moschee es nicht wert sei, das Leben unschuldiger Menschen

dafür zu opfern. Dazu gehörte u. a. die JIH. Ein Einverständnis vom MPLB wäre auch denkbar gewesen. Ein solches Abkommen hätte auch nicht ultimatativ, so wie die VHP während der letzten drei Jahre stets verfolgte, ausgehandelt werden können.

Kam es also nicht dazu, und das ist das Ergebnis der Ereignisse des Dezembers 1992, so sind die Gründe nicht bei dem Problem darum zu suchen, daß dort ein Tempel gebaut werden sollte, sondern daß eine politische Bewegung ihre Ziele verfolgte.

Nach den Angriffen auf die säkulare Ordnung im Dezember 1992 kann die weitere Behandlung der Frage m. E. nur darin bestehen, die Moschee wieder aufzubauen und neben ihr für den Bau eines Tempels zu wirken, bei weiterer Eindämmung der Tätigkeiten von RSS, VHP und BJP. Sollte dies nicht gelingen, wird die Lösung der Frage außerhalb der indischen Verfassung liegen.

Anmerkungen

1) Diese Aufgabe bleibt nach der Beendigung des "Kalten Krieges" und der Auflösung eines Blockes für die indische Außenpolitik aktuell. Dazu sagte der jetzige Premierminister Indien, N. P. V. Rao: "Wenn ich unabhängig bleiben will, (...) ist es mir gleichgültig, ob es zwei Blöcke oder drei Blöcke oder einen Block gibt" (India won't sign NPT: Rao. - In: National Herald: International Weekly. -New Delhi, XI(1992)37. -S. 1.).

2) Viele politische Beobachter bestätigten mir dies mit den Worten: "They react" (Sie, die Massen, reagieren).

3) Adivasi- Stammesangehöriger. Harijan- Unberührbarer (außerhalb der Kastenordnung). Shudra- unterste Kasten innerhalb der Kastenordnung.

4) Zu den sieben Fesseln zählte er: "'Lotibandi' (Verbot von Trinkwasser); 'Rotibandi' (Verbot von Lebensmitteln); 'Betibandi' (Verbot der Heirat zwischen Angehörigen verschiedener Kasten); 'Sparshbandi' (Unberührbarkeit); 'Shuddhibandi' (Verbot der Re-Konversionen); 'Sindhubandi' (Verbot von Seereisen)" (Savarkar 1985, 157).

5) Acharya, Guru - religiöser Lehrer; Sampradaya - religiöse Gruppe bzw. Schule im Hinduismus.

6) Die Zeitschrift "Radiance" wies darauf hin, daß Teile dieser Legende erstmalig von einem gewissen Lal Sita Ram im Jahre 1928 unter dem Titel "Outlines of a History of Ayodhya from the Earliest Times to the Muhammadan Conquest" in den "Allahabad University Studies. Vol. iv. p. 433-489" veröffentlicht wurden. -In: Kaur, S.: Janmasthan Controversy: A Brainchild Of Lala Sita Ram. -In: Radiance. -Delhi, XXVI(1990)9. -S. 5.

7) Dies ist übrigens eine allgemein übliche Regelung, die aber erst in moderner Zeit bei ähnlich gelagerten Streitfällen angewandt wurde. Sie ist allgemein bekannt, und sie wurde hier einfach auf die Zeit des 16. Jahrhunderts zurückverlagert. Ähnlich verhält es sich mit der Tatsache, daß Hindus im Hof der Moschee Lieder rezitieren. Dies ist erst aus dem 19. Jahrhundert bekannt.

8) Die Namen dieser vier Organisationen lauten: "Akhand Shri Sitaram Nam Sankirtan Kosh" (1949), Priester, die mit der ununterbrochenen Rezitation von Gesängen im Vorhof der Babri-Moschee beschäftigt sind; "Shri Ram Janmabhumi Seva Samiti", mit dem Gottesdienst in der Moschee beauftragt; "Shri Ram

Die nachfolgende Übersicht zeigt die Basis der Unterstützung der nationalen Parteien bei den Wahlen 1989 nach Geschlecht, Alter, Wohngegend und Kaste. Die Frage, wie Kasten die einzelnen Parteien unterstützen, wurde in einer Umfrage 1991 wie folgt ermittelt: Die Kongreßpartei unterstützen: 50 % der Moslems, 67 % der Christen, 41 % der Brahmanen, 43 % der Vaishyas, 35 % der Kshatriyas, 46 % der OBC, 37 % der Unberührbaren und Stammesangehörigen; die Janata Dal: 25 % der Moslems, 12 % der Kshatriyas, 19 % der OBC, 14 % der Unberührbaren und Stammesangehörigen; die BJP: 24 % der Hochkastigen, 14 % der OBC, 17 % der Unberührbaren und Stammesangehörigen. -In: The Sunday Times Of India. (1991-10-6). -In: Muslim India. -New Delhi, IX(November 1991)107. -S. 487. Dies belegt die hohe Basis, die die Kongreßpartei durchschnittlich in allen Bevölkerungsschichten hat.

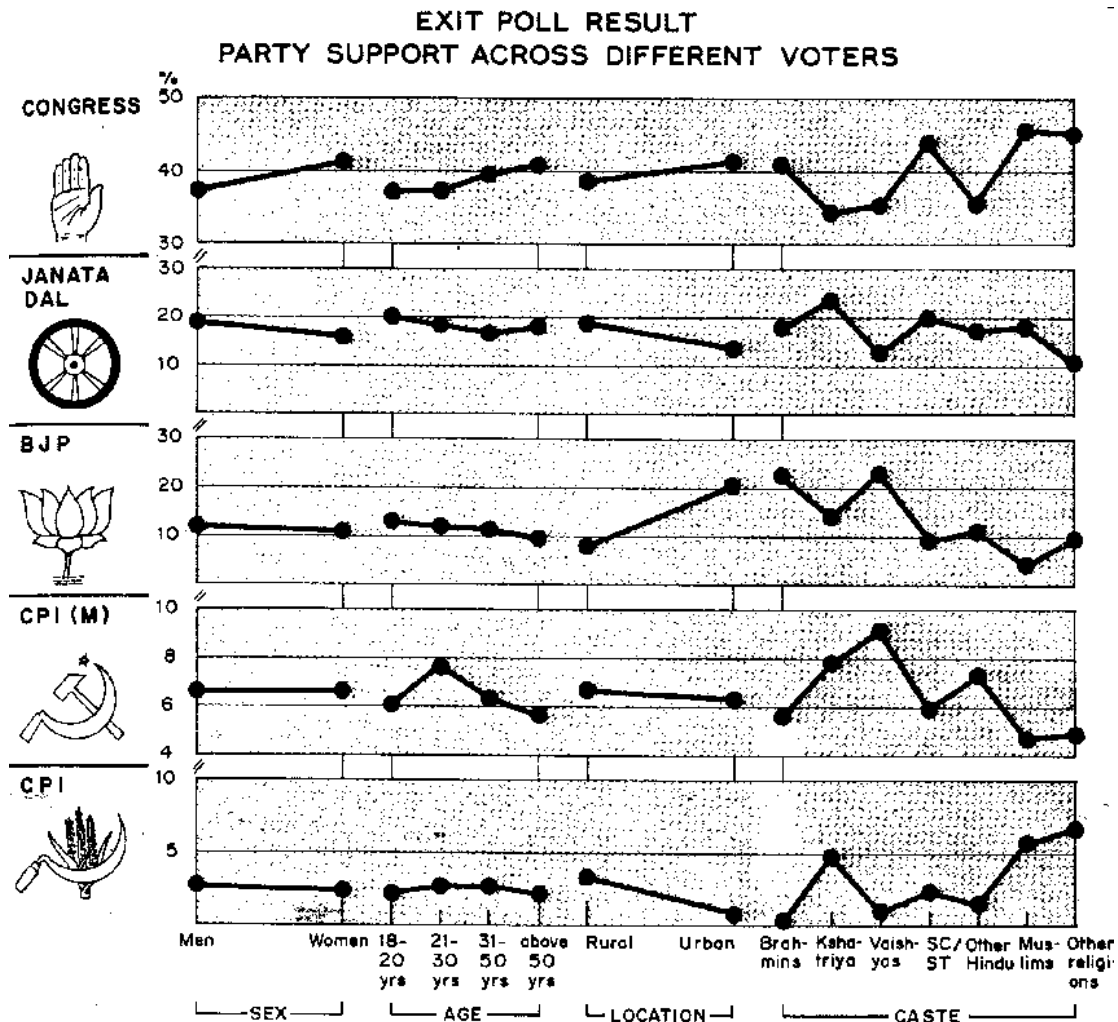


Abb. 2: Wählerbasen der Parteien. -In: Butler u. a., 17

11) Dieser Rat existiert seit 30 Jahren und tagt nur sporadisch, z. B. zwischen 1968 und 1980 fand keine einziges Treffen statt. Er setzt sich aus Politikern aller Parteien, Vertretern der Zentralregierung und Regierungen der Unionsstaaten, Personen des öffentlichen Interesses wie Künstlern und Intellektuellen zusammen. Seine Erklärungen zu verschiedenen Fragen, die nationale Interessen betreffen (z. B. Punjab, Kashmir, Fragen der Bildungspolitik und nun auch Ayodhya), haben empfehlenden nicht bindenden Charakter.

12) Die Ergebnisse der 10. Unterhauswahlen vom Mai/Juni 1991 lauten: Kongreß: 36, 7 %, 218 Sitze; BJP: 20, 3 %, 116 Sitze; Allianz NF/Linksfront: 28, 7 %, 131 Sitze, davon Janata Dal: 11, 6 %, 56 Sitze. -In: Frontline. -Madras, (1991-7-6/19). -S. 105-114.

13) Im Rechtsverfahren zu klärende Streitfragen, herausgegeben vom Sondergericht, das mit der Ayodhya-Frage beschäftigt ist, am 22. Mai 1990 (Auszug): Ob dieses Gebäude ein Moschee ist. Wann es gebaut wurde und von wem. Ob das Gebäude gebaut wurde, nachdem ein Hindu-Tempel zerstört worden war. Ob sich dieses Gebäude auf den besagten, im Jahre 1931 dokumentarisch nachgewiesenen Parzellen befindet. Ob dieses Gebäude dem allmächtigen Gott gewidmet ist. Ob dieses Gebäude seit undenklichen Zeiten von Mitgliedern der Moslem-Gemeinde benutzt wird. Ob sie 1949 enteignet wurden. Ist dieses Eigentum die Geburtsstätte Ramas. Wurden dessen Bildnisse in der Nacht vom 22. zum 23. Dezember in dem Gebäude aufgestellt, oder waren sie schon vorher dort. Beten die Hindus diesen Ort seit undenklichen Zeiten als Geburtsstätte Ramas an. Gehört den Moslems das Eigentum seit 1528 ununterbrochen und mit Wissen der Hindus. Ist das besagte Gebäude eine Moschee, da es keine Minarette hat. Ob die Säulen in dem besagten Gebäude Hindu-Götter darstellen und daher das Gebäude keine Moschee sein kann. Ob das Gebäude ein sunnitisches Eigentum sein kann, da es von einem Schiiten (Mir Baqi) errichtet worden war. -In: Muslim India. -New Delhi, VIII(October 1990)94. -S. 444-445.

14) Eine "Ordinance" kann vom Präsidenten erlassen werden, wenn das Parlament keine Sitzungsperiode abhält. Sie ist wie ein Gesetz des Parlaments anzusehen. Sie läuft aus, wenn sie vom Parlament nicht innerhalb der ersten sechs Wochen der nächsten Sitzungsperiode angenommen wird. Der Präsident kann sie bis dahin jederzeit wieder zurückziehen. -In: Dictionary of Constitutional and Parliamentary Terms. -Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, 1991. -S. 350. (Text der "Ordinance" vom 19. 10. 1990 siehe: Aggarwal, 38-43).

15) Nach diesem Gesetz ist die Regierung der Union oder des Unionsstaates ermächtigt, "jegliche Person in Sicherungsverwahrung (...) zu nehmen, wenn sie überzeugt sind, ihn davon abzuhalten, in irgendeiner Weise zu handeln, (...) das für die Sicherheit Indiens schädlich ist" (The National Security Act, 1980 (Act No. 65 of 1980)).

16) Diesem Bericht liegen folgende Quellen zugrunde: National Herald. -New Delhi, XXVII(1990-10-31)=235.; The Hindu. -Gurgaon, 113(1990-10-31)=257.; The Hindustan Times. -New Delhi, LXVII(1990-10-31)=301.; Indian Express. -New Delhi, LVIII(1990-10-31)=311.; TOI. -New Delhi, CLIII(1990-10-31)=297.; TOI. -New Delhi, CLIII(1990-11-3)=300.; The Statesman. -Calcutta, CXXIX(1990-11-3)=9153. The Hindustan Times. -New Delhi, LXVII(1990-11-3)=304.; Indian Express. -New Delhi, LIX(1990-11-3)=1.; Kapoor, C.: The Saffron Upsurge. -In: The Illustrated Weekly Of India. -Bombay, CXI(1990-12-22/23)50. -S. 10-15.; Mukerji, D.: Avenging fury: Brutal police reaction quiets Ayodhya. -In: The Week. -Cochin, 8(1990-11-18)47. -S. 8-10.; Mukerji, D./Blashankar, R.: Rite Of Passage: Police lent a helping hand in the storming of the shrine. -In: The Week. -Cochin, 8(1990-11-11)46. -S. 30-37.; A Team Of Reporters: The Truth About Ayodhya. -In: Probe India. -Allahabad, XI(December 1990)10. -S. 3-9.; Ramaseshan, R.: The Battle Of Ayodhya. -In: Sunday. -Calcutta, 17(1990-11-11/17)44. -S. 36-41.; Mitra, Ch.: Turning Point. -In: The Sunday Observer. -New Delhi, V(1990-11-4/10)44. -S. 5.; Sharma, A.: Diary of a 'kar sewak': Journey to nowhere. -In: Sunday Observer. -New Delhi, V(1990-11-4/10)44. -S. 1, 2.; (Team): Fear Is The Key. -In: The Sunday Times Of India. -New Delhi, I(1990-11-4)6. -S. 13.; Sahay, T. S.: Ayodhya Diary: Storming the barricade. -In: Sunday Mail. -New Delhi, V(1990-11-4)39. -S. 4.; Saksena, N. S.: Ayodhya: Why The Police Bungled. -In: TOI. -New Delhi, CLIII(1990-11-27)=319. -S. 6.; (Correspondent): Local populace helped kar sevaks. -In: The Hindustan Times. -New Delhi, LXVII(1990-11-2)=303. -S. 10.; Gupta, K.: Why 'kar sevaks' succeeded on Oct 30. -In: The Statesman. -Calcutta, CXXIX(1990-11-4)=9154. -S. 7.; Lal, S.: Mob outnumbered security forces. -In: The Sunday Times Of India. -New Delhi, I(1990-11-4)6. -S. 8.; Roy, P. K.: Emotions build up to catastrophic climax. -In The Hindu. -Gurgaon, 113(1990-11-4)=261. -S. 5.; Lal, P./Kapoor, P.: Inquest On Ayodhya: Eyewitness account. -In: Blitz. -Bombay, L(1990-11-10)45. -S. 4.

17) In einer Broschüre der VHP wird als Errungenschaft dieses Tages u. a. folgendes bezeichnet: Die Mönche sind zum Schutz

des Dharmas aus ihren Klöstern herausgekommen. Die Hindu-Gesellschaft gab ihre seit 1200 Jahren unterdrückte Seele auf und brachte Kühnheit und Heldenmut zum Vorschein. Während des 18tägigen großen Kampfes (vom 21. 10. bis 7. 11. 1990) bewies die Hindu-Jugend, daß das Ziel mit Wahrheitsliebe, Entsagung, Recht, Treue und Opfer erfüllt werden kann. Im Hindu erwachte das Selbstvertrauen, das durch die Qualen (vorhergehender Jahre) erzeugt worden war. Und es zeigte sich, daß Hindus vereint handeln. Im Ausland, wo man den Hindus als ängstlich, feige und schwach gehalten hatte, hält man nun den Hindu für kühn und heldenhaft. Auf der politischen Ebene erfolgte zu solchen Fragen wie Säkularismus, Minderheiten und Pseudo-Säkularismus eine Polarisierung. Der staatliche Rundfunk verlor einfach seine Bedeutung, (da er aus Ayodhya nahezu überhaupt nicht berichtete). Die englisch- und urdusprachige Presse wurde liegengelassen, und die nationale (d. h. Hindi-) Presse wurde dem Volk näher. Unter den Moslems herrscht eine geringe Bildung, und somit können ihre Führer sie ihm Namen der Religion aufhetzen. Doch Ayodhya wurde zu einer solchen Frage, daß erstmals seit 1947 intelligente Moslems offen erklären, daß die Moslems mit dem guten Willen der Hindus nicht spielen und deshalb Ram Janmabhumi den Hindus übergeben sollten. (Damit sind einige Moslems gemeint, die sich für die Beseitigung der Moschee ausgesprochen haben). -In: Sharma, R. P. c, 154-157.

18) Einige der verwandten Losungen, die in der Originalfassung aussagekräftiger sind, lauteten: "Das Blut eines Hindu, das nicht kocht, ist nicht Blut, sondern Wasser"!, "Die religiöse Pflicht eines jeden Hindu ist es, denjenigen, der eine Kuh schlachtet, zu töten"!, "Zerstört die Moschee, baut den Tempel"!, "Immer wenn die Hindus erwachen, fliehen die Mullahs aus dem Land"., "Kinder, Kinder Ramas, macht die Arbeit Janmabhumis"!, "Wer auch immer den Bau des Tempels aufhält, der soll nach Pakistan geschickt werden"!, "Hindu, Hindi, Hindustan, woher kommt der Muselman"?, "Sage mit Stolz, daß Du ein Hindu bist"!, "Gebt den Kindern Babars einen weiteren Schlag"!

19) Die Zahlenangaben sind folgenden Quellen entnommen: Baxter, 33; Jhangiani, 14; Graham, 17; India Today. -New Delhi, XIV(1989-6-30)12. -S. 58-59; India Today. -New Delhi, XVII(1992-1-31)2. -S. 31.

20) Auf welchen ideologischen Merkmalen jene neue Gemeinschaft basiert, habe ich unter 1. 5./ 2. 4. 1./ 3. 1. 2./ 3. 1. 3. und 4. 3. 2. dargelegt.

21) Versucht man daher die Bewegung, die für den Bau eines Tempels in Ayodhya ins Leben gerufen wurde, mit anderen Bewegungen in der Welt zu vergleichen (siehe Riesebrodt, Meyer, Tibi), so kommt man zu dem Schluß, daß es sich hierbei um eine Realisierung des Fundamentalismus im Hinduismus handelt. Andere Definitionen, die seinen formalen Gesichtspunkt, die ihm seinen Namen gegeben hat, im Blickwinkel haben, geraten zu kurz. In der Geschichte gibt es oft Bewegungen, die sich zu ihrer Legitimation auf eine geschichtliche Periode beziehen. Lt. einer solchen Bestimmung wäre demnach Luther mit seinem Ausspruch "Zurück zur Bibel" ein Fundamentalist. Oder moslemische Frauen, die zur Emanzipation ihrer selbst Textstellen des Koran heranziehen, würden also auch in diese Kategorie fallen. Ein anderes Beispiel für eine Definition ist Jäggi. Für ihn kann sogar ein Aufklärer, und er hatte hier wohl Thomas Meyer im Auge, "in eine fundamentalistische Haltung verfallen. (Das ist ...), wenn (jemand) sein Weltbild als allein richtig auffaßt und auf Kosten anderer Weltbilder mit allen Mittel durchsetzen will" (Jäggi, 19). Nun ein solcher Mensch kann im höchsten Falle intolerant werden, aber nicht fundamentalistisch. Auch in Indien gab einen solchen leichten Umgang mit dem Begriff. So wurden V. P. Singh und Mulayam Singh Yadav als "säkulare Fundamentalisten" bezeichnet. In Deutschland wären aus dieser Warte gesehen, alle, die für die Verteidigung des Artikel 1 des Grundgesetzes streiten, Fundamentalisten. Nun das mag zwar witzig sein, hilfreich ist es nicht. Ich habe hingegen versucht zu zeigen, den Fundamentalismus inhaltlich als eine heterogene neue Gemeinschaft zu verstehen, die sich entlang des Modernisierungsprozesses bildet, und sich dabei auf einige gemeinsame Prinzipien beruft. Als formale Aspekte des Fundamentalismus im Hinduismus, könnten folgende Grundsätze genannt werden: "Bharat Mata" als vereinigendes Grundprinzip der RSS (siehe 2. 4. 1. 2.). Der Vielseitigkeitsaspekt im Hinduismus, der so verstanden wird, daß Hinduismus per se die toleranteste und damit einzig wahre Religion der Welt ist (siehe 2. 1.). Die Erklärung, daß die Erde ursprünglich hinduistisch gewesen sei, und sie wird es im 21. Jahrhundert auch wieder werden wird. Die Erklärung, daß genau dort, wo die Babri-Moschee steht, Rama geboren wurde, und daher dort, komme was wolle, ein Tempel zu errichten sei.

22) siehe dazu folgende Artikel von: Neri; Menon, S.; Bagchi; Datta; Banerjee; Jha; Chakravarty, K.

23) Der Schauspieler Victor Banerjee, der in den Unterhauswahlen 1991 für die BJP kandidierte, kann auch als

ein Beispiel dafür gelten. Seine Kandidatur schockierte viele Intellektuelle. Er spielte vor allem in Filmen des weltberühmten Regisseurs Satyajit Ray, der für sein säkulare und demokratische Auffassung bekannt ist. In einem Interview entwickelte Banerjee seine Gedanken. In dessen Verlauf bestand er darauf, nicht auf Advanis "Rathyatra" eingehen zu wollen. Er hob aber folgenden Aspekt hervor: "'Ist Ihnen schon einmal aufgefallen, wie teuer heute ein Stückchen Seife ist? Oder Schuhe von Bata? Ein Paar kostet so zwischen 400 Rs und 800 Rs. Ist das nicht lächerlich? (...) Ich kann es mir nicht leisten, Schuhe zu kaufen. Ich kann alle meine Schuhe für Sie ausziehen. Sie sind alle ausgebessert. Jede simple Sache ist außerhalb der Reichweite des einfachen Mannes'. - Frage: 'Wie wird die BJP diesen Trend zurückkehren'? - Antwort: 'Ich weiß es nicht. Ich bin selbst kein Ökonom. Aber ich kann sagen, in der BJP gibt es ein wirkliches Bewußtsein über das Problem. Es ist etwas, worüber sie reden, worüber keine andere Partei spricht'". -In: "Hindu Rashtra Is The Right Name For India": (Interview). -In: The Illustrated Weekly Of India. -Bombay, CXI(1991-5-4/5)18. -S. 14-15.

24) Riesebrodt bemängelte bei anderen Arbeiten über den Fundamentalismus die "Generalisierung des Gewaltaspekts" (15), und er betonte den Protestgedanken im Fundamentalismus. Bei mir ist es nun gerade anders. Ich bemängele seine Generalisierung des Protests und betone wiederum den Gewaltaspekt. Da das letztliche Prinzip, auf dem der Fundamentalismus beruht, die Gewalt ist.

25) "Places of Worship (Special Provisions) Bill, 1991. In der Lok Sabha verabschiedet am 12. September 1991. Der Fall der Babri-Moschee wurde ausgenommen, da es "eine Klasse für sich selbst bildet". -In: Muslim India. -New Delhi, IX(October 1991)106. -S. 443-444.

Fotoanhang

Fotos und Karten aus indischen Zeitungen zu den in der Arbeit analysierten Ereignissen



Abb. 3: Schrein mit den Bildnissen Ramas und Sitas in der Babri-Moschee. -In: Frontline. -Madras, 7(1990)24. -S. 27



Abb. 4: Übliche Darstellung Ramas auf Plakaten

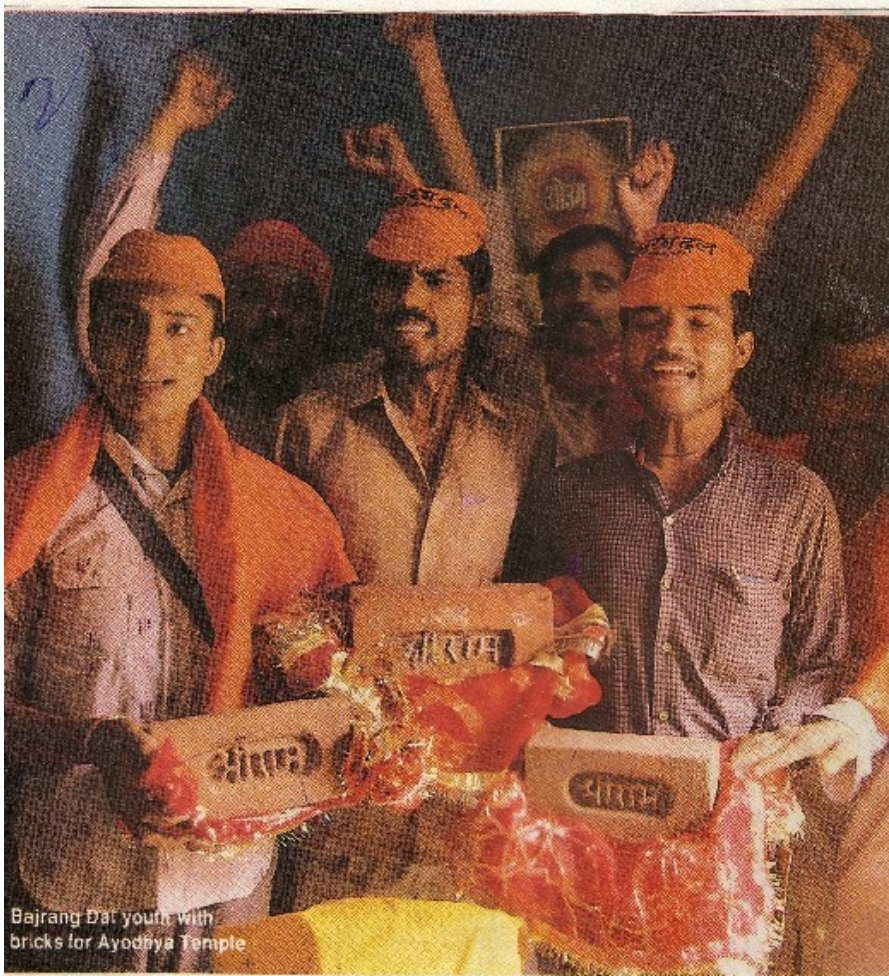


Abb. 7: Oktober 1989: Gruppe von Aktivisten der „Bajrang Dal“ mit Ziegelsteinen, die beim Tempelbau Verwendung finden sollen. -In. India Today. New Delhi, XIV(1989)20.

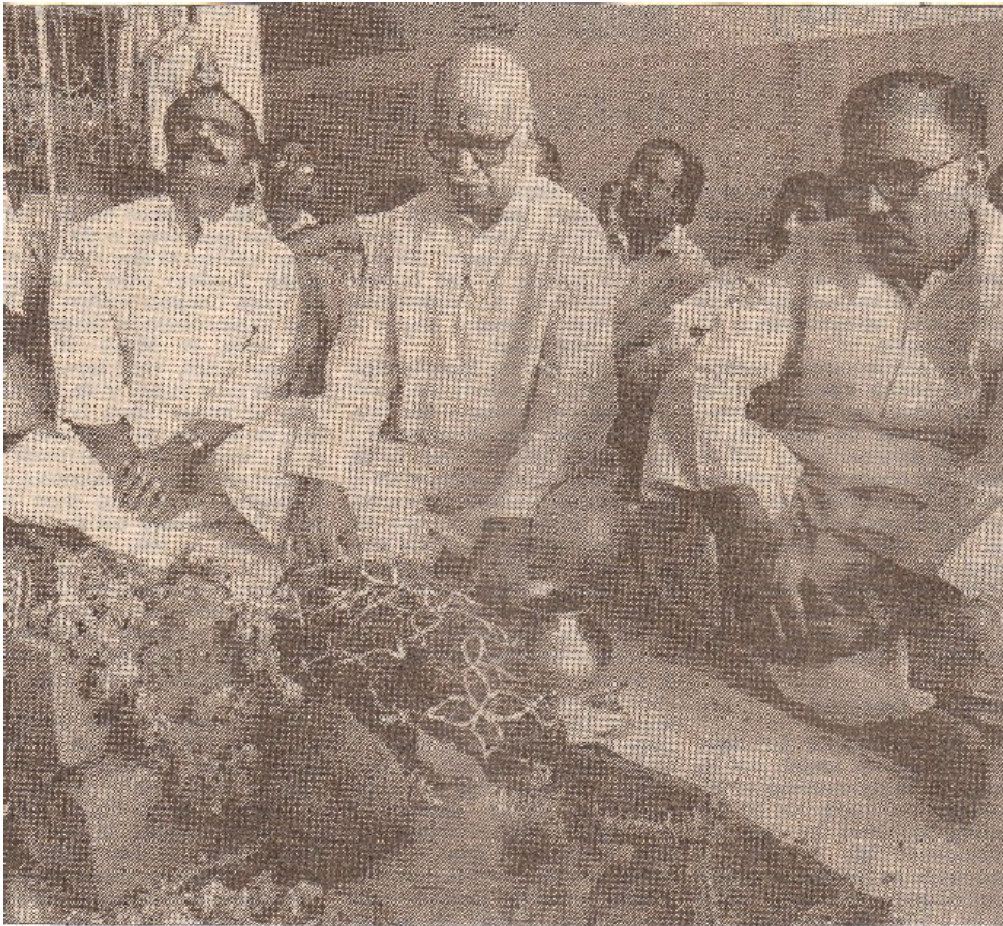


Abb. 8: 5. Oktober 1989: Der Parteipräsident der BJP, L. K. Advani, (Mitte) und der Generalsekretär der BJP, K. N. Sahani, (rechts) führen im Beisein des Chefs der VHP Delhis, B. L. Sharma ,Prem', (links) die „Ram Shila Puja“-Zeremonie im Ram Goapl Mandir, Khan Market, New Delhi durch. -In: TOI. -New Delhi, CLII(1989-10-6)=278. -S. 5.



Abb. 11: Oktober 1990: Straßenkontrolle an der Grenze Delhis zum Unionsstaat Uttar Pradesh. -In: The Statesman. -Delhi, CXXIX(1990-10-27)=9146. -S. 1.

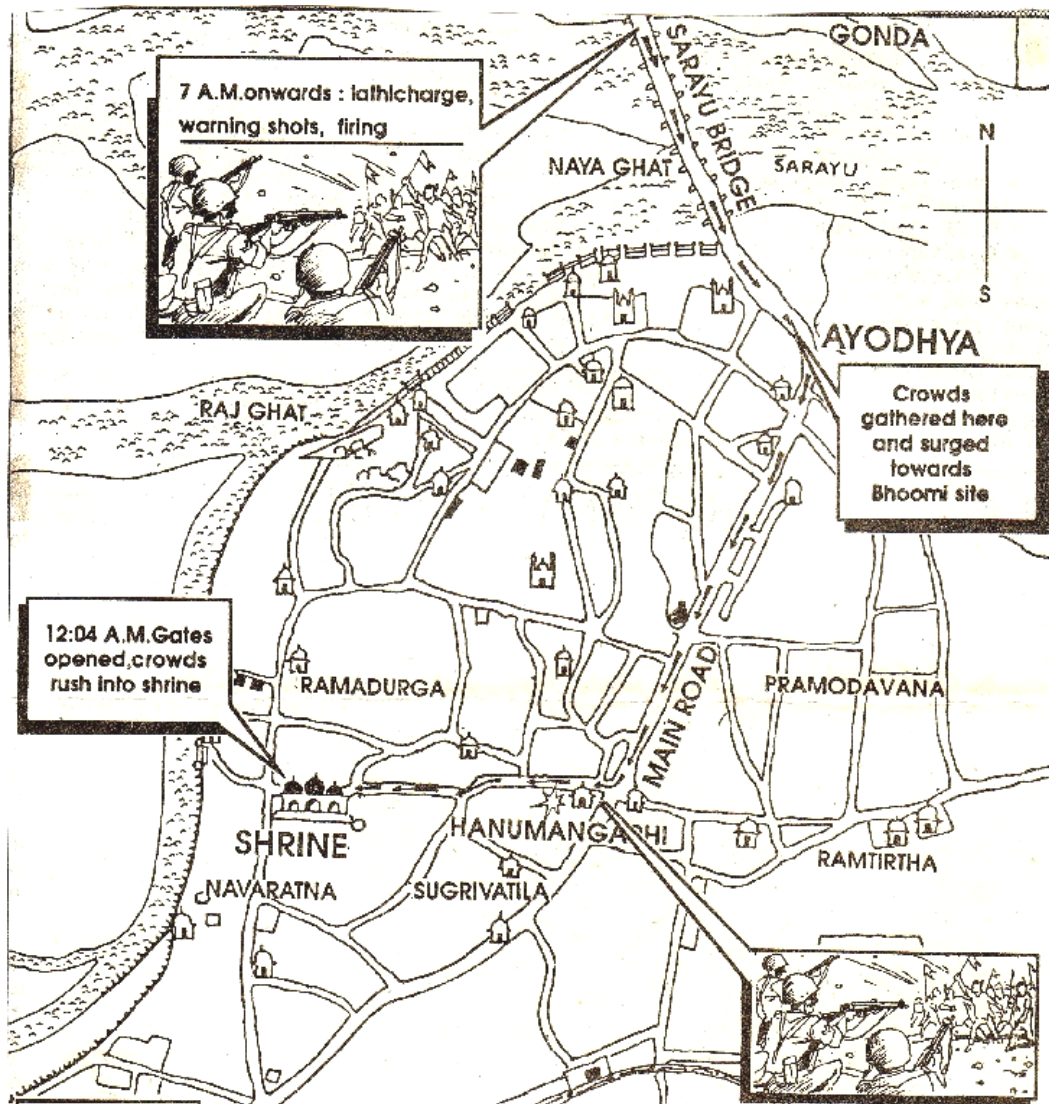


Abb. 12: Lageplan Ayodhyas. Darstellung des Weges der „Kar Sevaks“ am 30. Oktober 1990. -In: TOI. -New Delhi, CLIII(1990-10-31)=297. -S. 5.

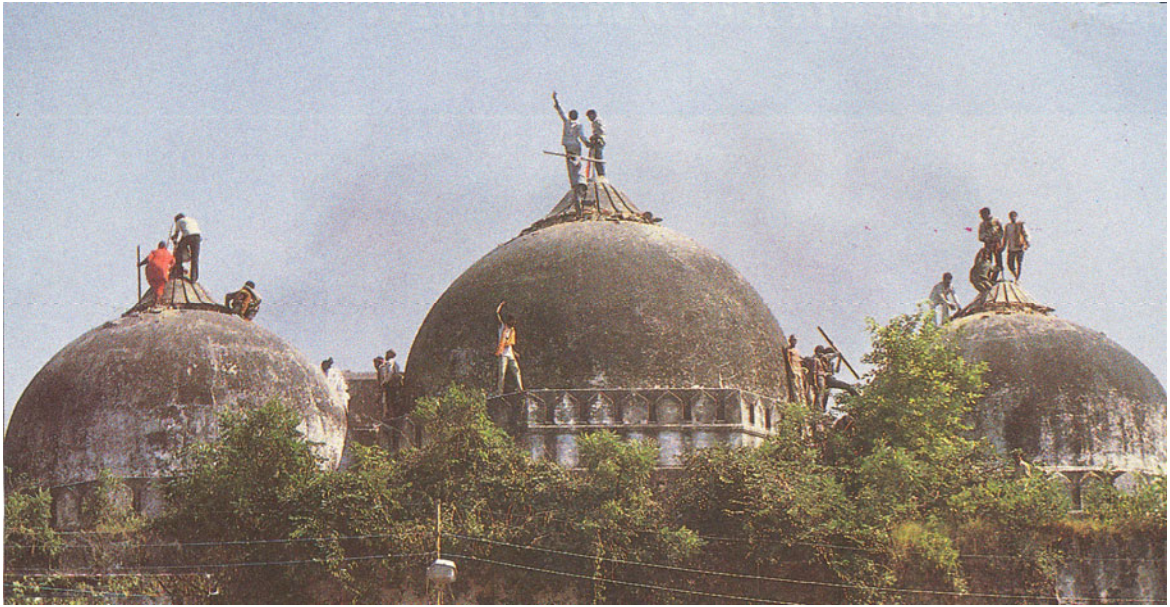


Abb. 13: 30. Oktober 1990: Erstürmung der Babri-Moschee. -In: India Today. -New Delhi, XV(1990)21. -S. 22.

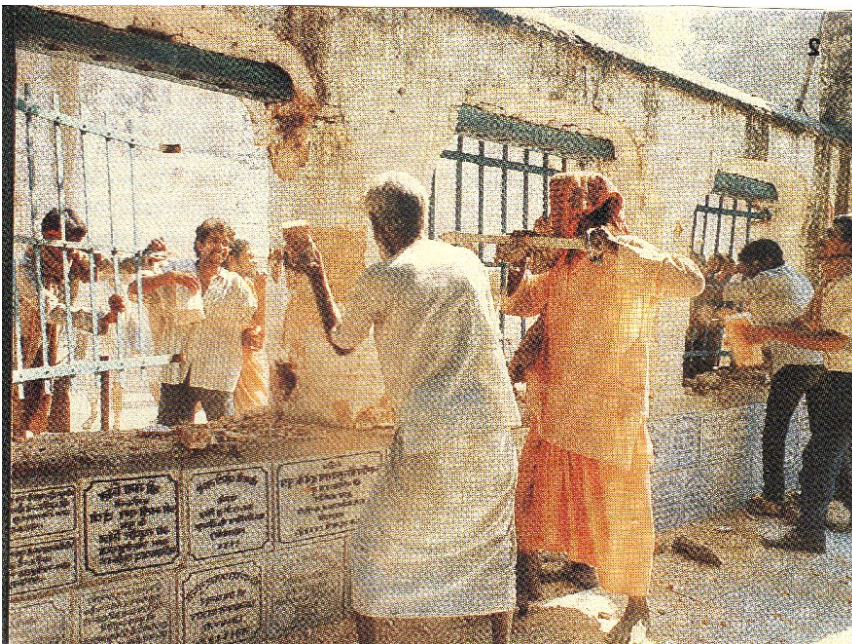


Abb. 14: 30. Oktober 1990: Erstürmung der Babri-Moschee: Gitter der Mauer, die die Moschee umgrenzt, werden aus ihrer Verankerung gerissen. In:-Frontline. -Madras, 7(1990)23. -S. 18.



Abb. 15: Ein Shakha der RSS. -In: The Sunday Times Of India.
-New Delhi, I (1990-12-16) 12. -Sunday Review.

Quellenverzeichnis

1. Autoren und Einzelpersonen

Advani, L. K. 1978: A Prisoner's Scrap-Book: Foreword by Morarji Desai. -New Delhi, 1978. -327 S.

Advani, L. K. 1979: The People Betrayed. -New Delhi, 1979. -160 S.

Advani, L. K..1980: -In: Noorani, A. G.: BJP: new sights. -In: Frontline. -Madras, 7(1990-10-13/26)21. -S. 29-32.

Advani, L. K. 1985: Interview with L. K. Advani by R. Balasankar. -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1985-1-27)37. -S. 1-2, 25-26.

Advani, L. K. 1986a: The Government Must Not Capitulate. -In: Engineer (Hrsg.) 1987, 93-97.

Advani, L. K. 1986b: 2nd Plenary Session of BJP. Presidential Address. New Delhi, May 8-11, 1986. -In: Zaidi (Hrsg.) 1986, 55-79.

Advani, L. K. 1986c: BJP's Philosophy Can Stand Up Against Both Islam and Communism: (Interview). -In: Express Magazine, (1986-6-8). -In: Muslim India. -New Delhi, IV(July 1986)43. -S. 297.

Advani, L. K. 1986d: India is Hindu: BJP is Proud of Jan Sangh Background: (Interview). -In: Muslim India, IV(August 1986)44. -S. 345, 347.

Advani, L. K. 1989a: Opening Remarks Before Party's National Executive which Commenced its Three-day Meeting at Rotary Club, Palampur (Himachal Pradesh) on June 9, 1989. BJP Publication. -New Delhi. 22 S.

Advani, L. K. 1989b: President Advani's Speech. New Delhi. 27th April 1989. -In: Hindustan Times, (1989-4-28).-In: Muslim India. -New Delhi, VII(June 1989)78. -S. 251.

Advani, L. K. 1989c: The Chief Speaks: (Interview). -In: The Illustrated Weekly Of India. -Bombay, (1989-3-19). -S. 14-15.

Advani, L. K. 1989d: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, I(1989-12-21)4. -Sp. 47-60.

Advani, L. K. 1990a: "BJP is good only because of its association with the Sangha". Speech at RSS weekly gathering at Coimbatore on March 18, 1990. -In: Organiser. -New Delhi, XLI(1990-5-13)41. -S.9.

- Advani, L. K. 1990b: Der Verfassung Indiens und deren säkularen Elementen verpflichtet: (Interview). -In: IndoAsia. -Stuttgart, 32(1990)2. -S. 23-27.
- Advani, L. K. 1990c: 'Der Sieg der Hindu-Gemeinschaft muß einfach sein' (dt.): (Interview). -In: Panchjanya. -New Delhi, 44(1990-7-1)3. -S. 1.
- Advani, L. K. 1990d: 'Politische Polarisierung' (dt.): (Interview). -In: Panchjanya. -New Delhi, 44(1990-7-29)7. -S. 1.
- Advani, L. K. 1990e: "We have responsibility without power": (Interview). -In: Sunday. -Calcutta, (1990-7-1/7)26. -S. 12-13.
- Advani, L. K. 1990f: 'We'll Continue To Support NF': (Interview). -In: Onlooker. -Bombay, (1990-7-31). -S. 18-19.
- Advani, L. K. 1990g: Statement at a Press Conference at New Delhi on 12-9-90. -In: about Us. -New Delhi, VII(1990-9-18)18. -S. 1-2.
- Advani, L. K. 1990h: -In: Rama Rides. -In: about Us. -New Delhi, VII(1990-11-3)21. S. 19-21.
- Advani, L. K. 1990i: Why Rathayatra?: (Interview). Hindusthan Times, 23. 9. 1990. (Sonderdruck). -Bangalore, 1990. -16 S.
- Advani, L. K. 1990j: "BJP's Approach Alone will Eliminate Communalism": (Interview). -In: Onlooker. -Bombay, (1990-10-15).
- Advani, L. K. 1990k: "The yatra will go on": (Interview). -In: Sunday. -Calcutta, 17(1990-10-21/27)41. -S. 62-63.
- Advani, L. K. 1990l: -In: BJP's Ayodhya Card: The Hindutva upsurge. -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, November 1990.
- Advani, L. K. 1990m: Yatra was political, asserts Advani: (Interview). -In: TOI. -New Delhi, CLIII(1990-11-20)=313. -S. 9.
- Advani, L. K. 1990n: 'Let the people decide': (Interview). -In: Frontline. -Madras, 7(1990)24. -S. 23-25.
- Advani, L. K. 1991: (Auf einer Wahlkampfveranstaltung). -In: Election Kaleidoscope: Oof! What a tamasha! -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, July 1991.
- Aggarwal, J. C./ Chowdhry, N. K.: Ram Janmabhoomi Through The Ages: Babri Masjid Controversy. -New Delhi, 1991. -176 S.

- Aghadi, B. J.: Shriram's name but Babar's game! -Bombay, 1990. -15 S.
- Agnivesh, Swami: Im Gespräch mit dem Autor. -Berlin, Dezember 1991.
- Agrawal, S. P. (Hrsg.): Lok Sabha and Vidhan Sabha Elections 1989-1990: Process and Result with comparative study of Manifestoes. -New Delhi, 1990. -266 S.
- Aiyar, S. A.: The VHP: Flexing its Muscles. -In: India Today, XVI(1991)8. -S. 32-35.
- Aiyar, S. S. A.: Tackling Toyota Hinduism: Restore The State's Moral Authority. -In. TOI. -New Delhi, CLIII(1990-10-24)=291. -S. 8.
- Akbar, M. J.: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, I(1989-12-29)9. -Sp. 479-492.
- Ambedkar, B. R. 1943: Mr. Gandhi and the Emancipation of the Untouchables. -Bombay, 1943. -73 S.
- Ambedkar, B. R. 1946: What Congress and Gandhi have done to the Untouchables. -Bombay, 1946. -399 S.
- Ambedkar, B. R. 1964: Ranade, Gandhi and Jinnah. -Jullundur, 1964. -64 S.
- Ambedkar, B. R. 1968: Annihilation of Caste. -Jullundur, 1968. -160 S.
- Ambedkar, B. R. 1987: Writings And Speeches: Vol 4.: Riddles in Hinduism: An Exposition To Enlighten the Masses. -Bombay, 1987. -360 S.
- Anand, M. R.: An open letter to A. B. Vajpayee. -In: TOI. -Bombay, CLI(1989-6-7)=157. -S.13.
- Andersen, W. K./ Damle, S. D.: The Brotherhood in Saffron. -London, 1987. -317 S.
- "Angry Hindu!" - Yes, Why Not?: By An 'Angry Hindu'. -New Delhi, 1988. -16 S.
- Antulay, A. R.: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, I(1989-12-21)4. -Sp. 25-46.
- Appadorei, A. (Hrsg.): Documents on Political Thought in Modern India: Vol. 2. -Oxford u. a., 1976. -892 S.
- Appadorei, A.: Indian Political Thinking. -Oxford, 1971. -189 S.

- Babing, F.: Zur Politik und Ideologie der Hindu Mahasabha (1923-1947). -(Diss. A, Berlin, Humboldt-Universität), 1987. -185 S.
- Bagchi, A. K.: Predatory Commercialization and Communalism. - In: Gopal (Hrsg.), 193-218.
- Banatwalla, G. M.: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, *LIII*(1989-10-11)1. -Sp. 141.
- Banerjee, S.: 'Hindutva'-Ideology and Social Psychology. -In: Economic and Political Weekly. -Bombay, (1991). -S. 97-101.
- Banerjee, I.: Eye Of The Storm. -In: Sunday. -Calcutta, 19(1992)25. -S. 19-27.
- Baxter, C.: Jana Sangh: A Biography of an Indian political party. -Bombay u. a., 1969. -352 S.
- Bayly, S.: Hijacking History: Fundamentalism in the third world today. -In: Hoek u. a., 417-432.
- Bedi, R.: Sadhus: The Holy Men of India. -New Delhi, 1991. -144 S.
- Besant, A. 1972: Islam: A Convention Lecture. -Madras, 1972. 39 S.
- Besant, A. 1983: Shri Ramachandra: The Ideal King. Madras, 1983. -160 S.
- Besant, A. 1988: Hinduism. -Madras, 1988. -37 S.
- Besant, A. 1989: zitiert -In: Sarma, 115-116.
- Besant, A. 1990: Beauties Of Islam. Madras, 1990. -62 S.
- Bettelheim, Ch.: India Independent. -New York, 1968. -410 S.
- Bhagwat, N. 1990a: Organisation Is Strength. -In: Hindu Vishva. -Prayag, 25(August 1990)12. -S. 22-24.
- Bhagwat, N. 1990b: Sri Ram Shilla Pooja Plan. -In: Hindu Vishva. -Prayag, 25(August 1990)12. -S. 60-64.
- Bhalla, B.: -In: Organiser. -New Delhi, *IV*(1951-6-18)44. -In: Baxter, 71-72.
- Bhambhri, C. P.: The Ninth Lok Sabha Elections: Role of Communalism. -In: Teaching Politics. -Delhi, *XV*(1989)3&4. -S.51-59.
- Bhargava, B. N. (Hrsg.): Shri Guruji: The Man and His Mission. -New Delhi, 1956. -96 S.
- Bhargava, P. L.: Fundamentals of Hinduism: A Rational Analysis. -New Delhi, 1982. -104 S.

- Bharti, U.: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, *II*(1990-3-15)4. -Sp. 467-475.
- Bhattacharya, N.: Myth, History and the Politics of Ramjanmabhumi. -In: Gopal (Hrsg.), 122-140.
- Bhattacharyya, B.: Evolution Of The Political Philosophy Of Gandhi. -Calcutta, 1969. -601 S.
- Bhattacharyya, S.: Things Of Caesar And Of God An The Early Indian Tradition. -In: Chakrabarty, B. (Hrsg.): Secularism and Indian Polity. -New Delhi, 1990. -S. 107-114.
- Biswas, A. K.: Swami Vivekananda's relevance. -In: Indian Express. -New Delhi, (1991-1-8) . -S. 8.
- Brahmachari, A. 1950: Memorandum on Babri Masjid and Correspondence with Lal Bahadur Shastri, January-July 1950. -In: Muslim India. -New Delhi, *VI*(June; July 1988)66;67. -S. 252-254; 302-303, 307.
- Brahmachari, A. 1989: -In: Nilanjan Mukhopadhyay on Akshay Brahmachari -In: The Sunday Mail.-New Delhi, (1989-7-2). -In: Muslim India. -New Delhi, *VII*(August 1989)80. -S. 351-352.
- Bukhari, S. A. 1988: Statement. June 11, 1988. -In: Muslim India. -New Delhi, *VI*(July 1988)67. -S. 297.
- Bukhari, S. A. 1989: Declaration of Support to Janata Dal (Extracts). -In: Muslim India. -New Delhi, *VIII*(January 1990)85. -S. 34.
- Bukhari, S. A. 1990: (Interview): What Is He Up To? -In: The Illustrated Weekly of India. -Bombay, (1990-3-11). -S. 26-27.
- Burger, A. S.: Opposition in a Dominant-Party System. -Berkeley, 1969. -306 S.
- Butalia, U.: Manufacturing Myths. -In: Sunday Observer. -New Delhi, *V*(1990-11-4)44. -Life Observer. -S. 2.
- Butler, D./ Lahari, A./ Roy, P.: India Decides: Elections 1952-1991. -New Delhi, 1991. -380 S.
- Chakravartty, N.: Secularism Segregated in Rajiv's India. -In: Engineer (Hrsg.) 1987, 118-122.
- Chakravarty, K.: Roadblocks to modernisation: Roots of Discontent in the Indian countryside. -In: The Business & Political Observer. -New Delhi, *I*(1990-12-20)=40. -S. 2.
- Chandran, E.: Ram Janmabhoomi. -New Delhi, 1990. -111 S.
- Chidambaram, P. 1988: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, *XLIV*(1988-12-5)17. -Sp. 479-496.

- Chidambaram, P. 1989a: Rajya Sabha Parliamentary Debates. Official Report. Rajya Sabha Secretariat. -New Delhi, CL(1989-4-26)3. -Sp. 302.
- Chidambaram, P. 1989b: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, LIII(1989-10-12)2. -Sp. 137-144.
- Dalmia, V. H.: I am a sanathan dharmi. -In: The Weekend Observer. -New Delhi, I(1992-6-13)22. -S. 11.
- Dandavate, M.: J. D. Madhu Dandavate on Communalism -In: Muslim India. -New Delhi, VII(November 1989)83. -S. 487.
- Das, A. N.: Hinduism as seen in the academic circles. -In: TOI. -New Delhi, CLIII(1990-12-1)=323. -S. 8.
- Das, L. : "My Life is in danger": (Interview). -In: Surya India. -New Delhi, 15(1991)2. -S. 52.
- Datta, P. K.: VHP's Ram at Ayodhya: Reincarnation through Ideology and Organisation. -In: Economic and Political Weekly. -Bombay, XXVI(1991)44. -S. 2517-2526.
- Degvekar, M. P.: The Origin and Growth of Vishva Hindu Parishad. -In: Hindu Vishva. -Prayag, 25(August 1990)12. -S. 10-13, 24.
- Deo, S. M.: (Antwort in Eigenschaft als Minister of State des Innenministeriums auf eine mündliche Anfrage von I. Gupta). Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, XLII(1988-8-31)22. 12.
- Deoras, B. 1979: With Delhi Newsmen: In The Press Club of India, March 12, 1979. -New Delhi, 1979. -36 S.
- Deoras, B. 1990: Bharat Boomi is Hindu Bhoomi: Address at Vijay Dashmi function in Nagpur, 29th September 1990. -In: Organiser. -New Delhi, XLII(1990-10-14)10. -S. 9, 13-14.
- Dhawan, G.: The Political Philosophy Of Mahatma Gandhi. -Ahmedabad, 1946. -365 S.
- Dhooria, R. L.: I was a swayamsevak: (an inside view of the RSS). -New Delhi, n. a. -59 S.
- Dixit, S. C.: (Interview). -In: Ayodhya: Electoral Fallout. -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, (December 1989).
- Dubashi, J. 1988: Hindus must assert their nationhood: Testimony of a Political Hindu. -In: Organiser. -New Delhi, XXXIX(1988-1-24)32. -S. 7-8, 59.

- Dubashi, J. 1990: Barking up the wrong tree. -In: *Organiser*. -New Delhi, *XLI*(1990-5-27)43. -S. 2.
- Dwivedi, S. K.: The Truth About Ayodhya. -In: *Surya India*. -New Delhi, *15*(1991)2. -S. 40-57.
- Eichinger Ferro-Luzi, G.: The Polythetic-Prototype Approach To Hinduism. -In: *Sontheimer/Kulke (Hrsg.)*, 187-195.
- Ellwein, Th./ Hesse, J. J.: Das Regierungssystem der Bundesrepublik Deutschland. -Opladen, 1987. -529 S.
- Elst, K. 1990: Ram Janmabhoomi vs. Babri Masjid: A Case Study In Hindu-Muslim Conflict. -New Delhi, 1990. -173 S.
- Elst, K. 1991: Ayodhya and After: Issues Before Hindu Society. -New Delhi, 1991. -419 S.
- Elst, K. 1992: Negationism In India: Concealing The Record Of Islam. -New Delhi, 1992. -176 S.
- Engineer, A. A. (Hrsg.) 1987: The Shah Bano Controversy. -New Delhi, 1987. -242 S.
- Engineer, A. A. (Hrsg.) 1990: Babri Masjid Ram Janambhoomi Controversy. -New Delhi, 1990. -247 S.
- Fernandes, G.: J D: Georg Fernandes on Elections. -In: *The Telegraph*. -, (1989-5-26). -In: *Muslim India*. -New Delhi, *VIII*(July 1989)79. -S. 296-297.
- Gandhi, M. K. 1947: India Of My Dreams. -Ahmedabad, 1947. -339 S.
- Gandhi, M. K. 1951: Towards Non-Violent Socialism. -Ahmedabad, 1951. -165 S.
- Gandhi, M. K. 1954a: How To Serve The Cow. -Ahmedabad, 1954. -109 S.
- Gandhi, M. K. 1954b: Sarvodaya. -Ahmedabad, 1954. -200 S.
- Gandhi, M. K. 1955: Khadi: Why And How. -Ahmedabad, 1955. -269 S.
- Gandhi, M. K. 1959: Panchayat Raj. -Ahmedabad, 1959. -41 S.
- Gandhi, M. K. 1961: In Search Of The Supreme: Vol. 1. -Ahmedabad, 1961. -388 S.
- Gandhi, M. K. 1991: Hindu Dharma.-New Delhi, 1991. -160 S.
- Gandhi, Rajiv 1985: Broadcast To The Nation. January 5, 1985. -In: *Indian and Foreign Review*. -New Delhi, *22*(1985-1-15)6. -S. 4-5.

Gandhi, Rajiv 1986: "We have to push a little harder on what we started". (Interview). -In: India Today. -New Delhi, XI(1986-5-31)10. -S.68-73.

Gandhi, Rajiv 1987: PM on "Babri Masjid" (Extracts from transcript of PM's Press conference). -In: Organiser. -New Delhi, XXXVIII(1987-2-1)38. -S. 15.

Gandhi, Rajiv 1989a: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, L(1989-5-3)41. -Sp. 437-446.

Gandhi, Rajiv 1989b: (Rede auf einer Wahlkampfveranstaltung). -In: Ayodhya: Electoral Fallout. -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, December 1989.

Gandhi, Rajiv 1989c: (Interview). -In: Rajiv Gandhi: Reprimand for a P. M. -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, December 1989.

Gandhi, Rajiv 1990b: (Interview).-In: Sunday. -Calcutta, 17 (1990-8-12/18)32. -S. 40-61.

Gandhi, Rajiv 1990c: "V. P. Singh too confrontattonist". (Interview). -In: The Hindu. -Gurgaon, 113(1990-11-26)=279. -S. 8,11.

Gandhi, Rajiv 1990d: (Interview). -In: The Illustrated Weekly Of India. -Bombay, (1990-2-4). -S. 12-19.

Gandhi, Rajiv 1990e: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, XI(1990-11-7)1. -Sp. 114-132.

Gandhi, Rajmohan 1989: (Interview). -In: The Asli-Naqli Gandhi. -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, November 1989.

Gandhi, Rajmohan 1990: Understanding The Muslim Mind. -New Delhi u. a., 1990. -359 S.

Gasha, B.: Vishwa Hindu Dharma And Sanskriti. -Paloura, n a. -132 S.

Gokhale, G. S./ Mehta, M. P./ Thengadi, D. B.: Labour Policy. -Nagpur, 1967-1968. -356 S.

Golwalkar, M. S. 1972: Ideal Swayamsevak. -In: Raje, 43-35.

Golwalkar, M. S. 1975: Spotlights. -Bangalore, 1975. -214 S.

Golwalkar, M. S. 1980: Bunch of Thoughts. -Bangalore, 1980. -684 S.

Gopal, S. (Hrsg.): Anatomy of a Confrontation: The Babri Masjid - Ramjanmabhumi Issue. -New Delhi, 1991. -240 S.

Goyal, D. R.: Rashtriya Swayamsevak Sangh. -New Delhi, 1979. -232 S.

Graham, B.: Hindu Nationalism and Indian Politics: The Origins and Development of the Bharatiya Jana Sangh. -Cambridge u. a., 1990. -283 S.

Gupta, In.: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat.-New Delhi, Ninth Series, I(1989-12-21)4. -Sp. 75-84.

Gupta, Ir.: The Muslim Mind. -In: Surya India. -New Delhi, 16(1992)6. -S. 6-20.

Gupta, J. R.: The Evolution of a Fullfledged Organisation. -In: Hindu Vishva. -Prayag, 25(August 1990)12. -S. 17-21.

Gupta, J.: 'Larke Lenge Janamsthan': Will the VHP Plan to build a Temple at the site of the Disputed Place of Worship in Ayodhya Trigger open War? -In: The Statesman. -New Delhi, (1989-2-18).

Gupta, K. 1987: Clarion Call for Hindu Rashtra and Crusade Against Mosques. -In: The Statesman. -New Delhi, (1987-11-26). -In: Muslim India. -New Delhi, VI(January 1988)61. -S. 42.

Gupta, K. 1989: Storm over Ayodhya. -In: The Statesman. -New Delhi, (1989-11-5).

Guyer, M./ Appadorei, A. (Hrsg.): Speeches and Documents on the Indian Constitution. 1921 -1947: 2 Vol. -Bombay u. a., 1957. -802 S.

Hasan, M. 1989: Indian Muslims: Insecurity, Economic Aspirations and Identity. -In: Social Action. -New Delhi, 39(April-June 1989)2. -S. 124-141.

Hasan, M. 1990: Competing Symbols and Shared Codes: Inter-Community Relations in Modern India. -In: Gopal (Hrsg.), 99-121.

Hedge, R. K.: Vice President R. K. Hedge on Electoral Adjustment with BJP. -In: Muslim India. New Delhi, VII(April 1989)76. -S.153.

Hoek, A. W. van der/ Kolff, D. H. A./ Oort, M. S. (Hrsg): Ritual, State and History in South Asia: Essays in Honour of J. C. Heesterman. -Leiden u. a., 1992. -843 S.

Jagarana Prakashana (Hrsg.): Heraldng A New Era: A Retrospect Of The Celebration Of The Birth Centenary Of Dr. Keshav Hedgewar. -Bangalore, 1989. -100 S.

Jäggi, C. J./Krieger, D. J.: Fundamentalismus: Ein Phänomen der Gegenwart. -Zürich, 1991. -239 S.

- Jha, B.: Fighting Communalism in Practical-Concrete Ways. - In: New Age. -New Delhi, XXXIV(1986-10-26)43. -S.7.
- Jha, P. J.: The political economy of violence. -In: The Hindu. -Gurgaon, 114(1991-1-2)=2. -S. 8.
- Jhangiani, M. A.: Jana Sangh and Swatantra. -Bombay, 1967. - 223 S.
- Joshi, M. M.: A diversionary exercise to defocus the moral failure of Rajiv Gandhi: Girilal Jain, BJP and RSS. -In: Organiser. -New Delhi, XXXIX(1987-11-22)24. -S.5.
- Joshi, P. V.: Der Hinduismus aus meiner Sicht. -In: Brennpunkt Indien, Bonn (August 1992)3. -S. 11-19.
- Kelkar, B. K.: Political Thought. -In: Thengadi u. a.: Part III. -154 S.
- Khan, A. M. 1986: (Interview). -In: Telegraph. -, (1986-5-13). -In: Engineer (Hrsg.) 1987, 124-130.
- Khan, A. M. 1989: "Government Unlocked Babari Masjid Under Agreement with Ali Mian and Personal Law Board". (Interview). -In: Debonair. -, (January 1989). -In: Muslim India. -New Delhi, VII(February 1989)74. -S. 61,64.
- Kishwar, M.: Pro-Women or Anti-Muslim?: The Furore over Muslim Personal Law. -In: Engineer (Hrsg.) 1987, 52-63.
- Klimkeit, H.-J.: Der politische Hinduismus. -Wiesbaden, 1981. -325 S.
- Kohli, M. P.: Rama-The Icon of Dharma: The 'beau ideal' of Hindu imagination. -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1985-3-31)46. -S. 1, 2.
- Krishnamurty, V.: Essentials Of Hinduism. -New Delhi, 1989. - 200 S.
- Krüger, H.: Indische Nationalisten und Weltproletariat. - Berlin, 1984. -486 S.
- Lal, D.: Setting New Priorities. -In: The Illustrated Weekly of India. -Bombay, (1989-3-4). -S. 6-7.
- Limaye, M.: Contemporary Indian Politics. -New Delhi, 1987. - 467 S.
- Lodha, G.: How Long Shri Ram Will Be Insulted in Ayodhya: Published by VHP. -n. a. -19 S.
- Lohia, R. 1936: The Struggle for Civil Liberties. - Allahabad, 1936. -51 S.

- Lohia, R. 1963: Marx, Gandhi and Socialism. -Hyderabad, 1963. -550 S.
- Lohia, R. 1970: A Dictionary of Non-Congressism. -In: Mankind. -Hyderabad, XIV(January 1970)1. -S. 43-57.
- Lohia, R. 1972: Note and Comments: Vol. 1. -Hyderabad, 1972. -375 S.
- Lohia, R. 1974: Wheel of History. -Hyderabad, 1974. -80 S.
- Lohia, R. 1975: Note and Comments: Vol. 2. -Hyderabad, 1975. -325 S.
- Lohia, R. 1979: The Caste System. -Hyderabad, 1979. -144 S.
- Lohia, R. 1986: Guilty Men of India's Partition. -Hyderabad, 1986. -103 S.
- Lütt, J.: Die regionalen Wurzeln der Hindu Mahasabha. -In: Kulke, H./ Rothermund, D. (Hrsg.): Regionale Tradition in Südasien. -Wiesbaden, 1985. -S. 219-232.
- Mahajan, P.: (Interview): "V P Singh will have to concede our demand". -In: Illustrated Weekly Of India. -Bombay, (1989-12-10). -S. 15.
- Malaviya, H. D.: The Danger of Right Reaction. -New Delhi, 1965. -402 S.
- Mall, R.: March to Ayodhya. Part I and II. -In: TOI. -New Delhi, CLI(1988-8-1)=212. -Section 1. -S. 1,8. -and -, CLI(1988-8-2)=213. -Section 1. -S. 1,8.
- Mani, V. R.: Why Ramlila is confined to the Hindi belt. -In: TOI. -New Delhi, CLII(1989-10-28)=230. -S. 11.
- Mashruwala, K. G.: On The Fast Of Akshay Brahmachari, 1950. -In: Muslim India. -New Delhi, VII(December 1990)96. -S. 544-545.
- Mathur, J. P./ Malhotra, V. K. 1989a: Joint Statement by National Secretaries. -In: Muslim India. -New Delhi, VII(March 1989)75. -S. 109.
- Mathur, J. P./ Malhotra, V. K. 1989b: Joint Statement by National Secretaries. -In: Muslim India. -New Delhi, VII(November 1989) 83. -S.488.
- Mehrotra, N. C.: Lohia - A Study. -New Delhi u. a., 1978. -254 S.
- Mehta, M. J. (Hrsg.) 1980: Upadhyaya's Integral Humanism: The Concept And Its Applications. -Edison, 1980. -119 S.

- Mehta, M. J. 1992: Auf der "5th European Hindu Conference". - Frankfurt/M., 28 - 30 August 1992.
- Menon, A. G./ Schokker, G. H.: The Conception of Rama-Rajya in South and North Indian Literature. -In: Hoek u. a., 610-636.
- Menon, S.: Middle class fed up with Cong: Samant. -In: The Independent. -Bombay, 1(1989-11-4)=38. -S. 3.
- Meyer, Th. (Hrsg.): Fundamentalismus in der modernen Welt: Die Internationale der Unvernunft. -Frankfurt/M., 1989. -304 S.
- Mishra, J.: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, I(1989-12-21)4. -Sp. 60-69.
- Mishra, P. N.: The 450-year Struggle for Liberation of Ayodhya's Shri Rama Temple. -In: Organiser. -New Delhi, XXXV(1984-4-8)47. -S. 5,7,15.
- Mistry, M. B.: Prospects for Hindu and Muslim Population Stabilization. -In: Muslim India. -New Delhi, IX(January 1991)97. -S. 37-38.
- Mitra, C.: Rallying Round Rama: Militant Hinduism Is Self-Limiting. -In: TOI. -Bombay, (1990-2-9). -S. 10.
- Modi, B. K.: Hinduism through the Ages: (Diaserie). -Gezeigt auf: 5th European Hindu Conference, Frankfurt/M., 29 August 1992.
- Mookerjee, S. P. 1951a: New Hope To Common Man: Away With This Mis-Rule: Dr. Mukherji Inaugurates People's Party. -In: Organiser. -New Delhi, IV(1951-7-2)46. -S. 8, 9.
- Mookerjee, S. P. 1951b: History Made in New Delhi: Akhil-Bharatiya Sangh Born: Speech of S. P. Mookerji On Party Convention in New Delhi On October 21, 1951. -In: Organiser. -New Delhi, V(1951-10-29)11. -S. 8-10, 12.
- Mookerjee, S. P. 1990: ed. by Lok Sabha Secretariat under Eminent Parliamentarians Monograph Series 3. -New Delhi, 1990. -185 S.
- Mukerjee, H.: Open Letter To A. B. Vajpayee: Assert Indianess, End Ayodhya Crisis. -In: Secular Democracy. -New Delhi, (August-September 1989). -S. 17-19.
- Müller, H.-P.: Hinduismus (XII): Dharma- Das rechte Verhalten. -In: IndoAsia. -Stuttgart, 29(1987)2. S.57-64.
- Mustafa, S.: Behind the Veil. -In: Engineer (Hrsg.) 1987, 111-116.

- Namboodiripad, E. M. S. 1989a: The Impasse. -In: The Illustrated Weekly of India. -Bombay, (1989-9-24). -S. 6-7.
- Namboodiripad, E. M. S. 1989b: BJP Tie-Up Fatal For Opposition. -In: TOI. -Bombay, *CLII*(1989-10-12)=282. -S. 15.
- Nandan, D.: Sri Rama Janma Bhumi: Historical and Legal Perspective. Published by VHP. -New Delhi, n. a. -19 S.
- Narain, J. u. a.: Linkage, Elite and Elections. -Meerut, 1978. -172 S.
- Nayar, K. K. 1949a: Brief an Bhagwan Sahay, ICS., Chief Secretary to Government, U. P., Lucknow: December 26, 1949. (schreibmaschinengeschriebene Fotokopie).
- Nayar, K. K. 1949b: Brief an Bhagwan Sahay, ICS., Chief Secretary to Government, U. P., Lucknow: December 27, 1949. (schreibmaschinengeschriebene Fotokopie).
- Nehru, A. 1988: Jan Morcha: Arun Nehru on Communalism. -In: Muslim India. -New Delhi, *VI* (September 1988) 69. -S. 393.
- Nehru, J. 1957: Indiens Weg zur Freiheit. -Berlin, 1957. -711 S.
- Nehru, J. 1958a: Speeches. Vol. 1. 1946-1949. -Delhi, 1958. -391 S.
- Nehru, J. 1958b: The Basic Approach. -In: Mainstream. -New Delhi, *XXVII*(1989-5-27) 35. -S. 14-18.
- Nehru, J. 1959: Entdeckung Indiens. -Berlin, 1959. -843 S.
- Nehru, J. 1984a: India's Independence and Social Revolution. -Delhi, 1984. -162 S.
- Nehru, J. 1984b: Aussage Nehrus, die von J. Korbelt widergegeben wird, wo dieser gegenüber dem UNO-Diplomaten Pakistan als "einen mittelalterlichen Staat mit einem unmöglichen theokratischen Konzept" bezeichnete. -In: Khalilzad, Z.: The Security of South-west Asia. -Aldershot, 1984. -S. 113f. -In: Wulf, H.: Indiens Außen- und Sicherheitspolitik zwischen Gewaltlosigkeit und Atombombe. -In: Aus Politik und Zeitgeschichte: Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament. -Bonn, *B* 23/87 (1987-6-6). -S. 3-15.
- Nehru, J. 1989: Sowjetrußland. -Berlin, 1989. -215 S.
- Nene, V. V.: Integral Humanism. -In: Thengadi u. a.: Part II. -99 S.
- Neri, M.: The revenge of middle India. -In: The Independent. -Bombay, *1*(1989-11-27)=61. -S. 8.

- Nirvedananda, Swami: Hinduism At A Glance. Calcutta, 1984. - 272 S.
- Noorani, A. G. 1990a: The Babri Masjid - Ramjanmabhoomi Question. -In: Engineer (Hrsg.) 1990, 56-78.
- Noorani, A. G. 1990b: Legal Aspects to the Issue. -In: Gopal (Hrsg.), 58-98.
- Oesterheld, J.: Politisches System und Parteien bürgerlichen Charakters in Indien. (Fallstudie zur kapitalistischen Formationsentwicklung in Ländern Asiens und Afrikas nach Erlangung der Unabhängigkeit). -(Diss. B, Berlin, Humboldt-Universität), 1989. -249 S.
- Owaisi, S. S.: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, *LIII(1989-10-11)1*. -Sp. 146-149.
- Pandeya, R. 'Sharad': Shri Ram janmabhumi ka raktranjit itihas. -Ayodhya, n. a. -111 S.
- Pandya, A.: The Last Warning!: Hindus-Refugees in their Own Land: Bharat in Danger. -Bombay, n. a. -28 S.
- Panikkar, K. N.: A Historical Overview. -In: Gopal (Hrsg.), 22-37.
- Paramacharya: (Interview mit Seiner Heiligkeit, 1980). -In: Subramaniam, C.: Secularism: the Indian Concept. -In: The Hindu. -Gurgaon, *113(1990-11-6)=262*. -S. 8.
- Parik, S. (Hrsg.): Shri Ram janmabhumi ka naya itihas. -Ayodhya, n. a. -16 S.
- Parmanand, Swami: -In: Ayodhya: VHP's blueprints for the Temple. -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, August 1992.
- Parmath, D.: -In: Organiser. -New Delhi, *III(1950-23-1)22*. -In: Baxter, 56.
- Patel, S. P.: Correspondence. Vol IX. -S.310-312. -In: Blitz. -Bombay, *L(1990-10-20)42*. -S. 8.
- Paul, S.: 1989: General Elections in India. -New Delhi, 1990. -205 S.
- Peroira, M. J. (Hrsg.): Partly True And Wholly False: A Study on Communal Stereotypes, Prejudice and Bias. -Indian Social Institute. -New Delhi. -In: Muslim India. -New Delhi, *VI(May 1988)65*. -S. 231-233.
- Prakash, I.: Hindu Mahasabha. -Delhi, 1966. -182 S.

- Pratap, R.: -In: Ayodhya: VHP's blueprints for the Temple. -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, August 1992.
- Punwani, J.: Arousing Hindu militancy. -In: The Independent. -Bombay, 1(1989-11-9)43. -S. 9.
- Puranik, V.: Letters to the Editor: Shiv Sena's Victory - Lesson for BJP. -In: Organiser. New Delhi, XXXIX(1988-1-3)30. -S. 12.
- Puri, G.: Bharatiya Jana Sangh: Organisation And Ideology. -New Delhi u. a., 1980. -292 S.
- Purohit, B. R.: Bharatiya Jana Sangh and the Fourth General Elections in Madhya Pradesh. -In: Grover, V. (Hrsg.): Political System. Vol. 6. Elections, Electoral Mechanism and Behaviour. -New Delhi, 1989. -S.264-284.
- Qasmi, M. A. A.: (Statement). -In: Muslim India. -New Delhi, VII(December 1989)84. -S. 537.
- Radhakrishnan, S.: Heart of Hindusthan. -Madras, 1949. -125 S.
- Rai, B.: Muslim Fundamentalism In The Indian Subcontinent. -Chandigarh, n. a. -382 S.
- Rai, R. K.: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, XXVI(1987-4-1)26. -364 ff.
- Rajagopalachari, C. 1978: Rajaji's Speeches, Vol. 1. -Bombay, 1978. -211 S.
- Rajagopalachari, C. 1989: Hinduism: Doctrine And Way Of Life. -Bombay, 1989. -101 S.
- Raje, S. (Hrsg.): Pandit Deendayal Upadhyaya: A Profile. -New Delhi, 1972. -212 S.
- Ramaseshan, R.: The Battle Of Ayodhya. -In: Sunday. -Calcutta, 17(1990-11-11/17)44. -S. 36-41.
- Ramsharandas: Shri Ram-janmabhumi Babari Masjid vivad: tathya aur satya. -Delhi, 1991. -111 S.
- Rao, B. V.: Lessons of Election Results. (XIII). -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1985-2-10)39. -S. 12.
- Rao, C. R. 1986: Letter To PM: Warning On Serious Communal Danger. -In: New Age. -New Delhi, XXXIV(1986-7-6)27. -S. 1.
- Rao, C. R. 1989: Babri Masjid - Ram Janambhoomi: Its Dangerous Consequences. -In: New Age. New Delhi, XXXVII(1989-4-16)16. -S. 16.

- Rao, K. U.: Lessons of Election Results. (IV). -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1985-2-3)38. -S. 12.
- Rao, V. R.: Prince Among Patriots: Veer Savarkar. -Hyderabad, 1983. -129 S.
- Reissner, J.: Die militant-islamischen Gruppen. -S. 470-486. -In: Ende, W./Steinbach, U. (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. -München, 1991.
- Riesebrodt, M.: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich. -Tübingen, 1990. -292 S.
- Ruparelia, K. V.: Re: Politics Of India. -In: Gujarat Samachar/Asian Voice. -London, 20(1991-6-7)5. -S. 12.
- Ruparelia, P.: An Ideal Hindu Home. -In: Virat Hindu Sammelan: Souvenir: Milton Keynes - U. K., 26th and 27th August 1989. -S. 191-193.
- Rüstau, H.: Zum Hinduismus - Hauptcharakteristika und Entstehung. -In: asien, afrika, lateinamerika. -Berlin, 13(1985)5. -S. 798-808.
- Sagar, V.: Lessons of an abnormal election. -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1985-1-20)36. -S. 3.
- Sait, E. S.: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, LIII(1989-10-11)1. -Sp. 125-133.
- Samanvaya Sewa Trust (Hrsg.): Bharat Mata mandir: a Candid appraisal. -Haridwar, 1986. -21 S.
- Sarkar, T.: The Woman as Communal Subject: Rashtrasevika Samiti and Ram Janmabhoomi Movement. -In: Economic and Political Weekly. -Bombay, XXVI(1991)35. -S. 2057-2062.
- Sarma, D. S.: Hinduism Through The Ages. -Bombay, 1989. -300 S.
- Satyamitranand Giri, Swami 1987: Sadhana. -Hardwar, 1987. -77 S.
- Satyamitranand Giri, Swami 1989: The Moonlit Path. -Hardwar, 1989. -80 S.
- Satyamitranand Giri, Swami 1990: Essence of the Bhagwadgita. -Hardwar, 1990. -170 S.
- Savarkar Darshan Pratishthan (Hrsg.): Savarkar: Commemoration Volume. -Bombay, 1989. -244 S.
- Savarkar, V. D. 1909: Choose, Oh Indian Princes. -In: Savarkar Darshan Pratishthan (Hrsg.), 76-82.

- Savarkar, V. D. 1942: Hindutva. -Poona, 1942. -117 S.
- Savarkar, V. D. 1965: Savarkar's Last Press Interview. -In: Savarkar Darshan Pratishthan (Hrsg.), 237-242.
- Savarkar, V. D. 1984a: Hindu Rashtra Darshan. -Bombay, 1984. -233 S.
- Savarkar, V. D. 1984b: My Transportation For Life. -Bombay, 1984. -572 S.
- Savarkar, V. D. 1985: Six Glorious Epochs Of Indian History. -Bombay, 1985. -566 S.
- Savarkar, V. D. 1986: The Indian War Of Independence 1857. -New Delhi, 1986. -558 S.
- Savarkar, V. D. 1992: Historic Statements: (Prophetic Warnings): Statements, Telegrams & Letters: 1941 - 1965. -Bombay, 1992. -211 S.
- Saxena, N. C.: Public Employment And Educational Backwardness Among The Muslims In India. -In: Shakir, M.(Hrsg.): Religion, State, Politics. -New Delhi, 1989. -S.155-199.
- Sayeed, M. M. 1990a: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, IV(1990-4-19)26. -Sp. 554.
- Sayeed, M. M. 1990b: "I'm a soft target": (Interview). -In: India Today. -New Delhi, XV(1990-6-30)12. -S. 43.
- Scindia, V. R.: "We would like Ramjanmabhoomi to be built like Somnath Temple" (Interview). -In: Organiser. -New Delhi, XXXVIII(1986-7-6)8. -S. 1, 15.
- Sen, S.: Rajya Sabha Parliamentary Debates. Official Report. Rajya Sabha Secretariat. -New Delhi, CL(1989-4-26)3. -298.
- Seshadri, H. V. (Hrsg.) 1981: Dr. Hedgewar: The Epoch-Maker: A Biographie. -Bangalore, 1981. -212 S.
- Seshadri, H. V. 1985: R. S. S. Men Are Indeed Amused: Cong-i Gimmicks To Cash In On The 'Hindu Wave'. -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1985-1-27)37. -S. 3.
- Seshadri, H. V. 1988: R. S. S.: A Vision In Action. -Bangalore, 1988. -326 S.
- Seshadri, H. V. 1989: The Shilanyas: What it signifies. -In: Organiser. -New Delhi, XLI(1989-12-17)22. -S. 9-10.
- Seshadri, H. V. 1990a: Moment of History has Arrived. -In: Organiser. -New Delhi, XLII(1990-10-21)11. -S. 7-8.

- Seshadri, H. V. 1990b: Hindu Power has served notice on pseudo-secular politicians. -In: Organiser. -New Delhi, *XLII(1990-11-11)*14. -S. 2, 14.
- Seshadri, H. V. 1990c: Brutal killings of unarmed Karsevaks in Ayodhya. -In: Organiser. -New Delhi, *XLII(1990-11-18)*15. -S. 6.
- Seshadri, H. V. 1991: Universal Spirit of Hindu Nationalism. -Madras, 1991. -16 S.
- Shah, H.: Im Gespräch mit dem Autor während der "5th European Hindu Conference" in Frankfurt/M, -(1992-8-29).
- Shahabuddin, S. 1986: Letter To Presidents Of Political Parties & Leaders Of Parliamentary Groups: 6 November 1986. -In: Muslim India. -New Delhi, *IV(December 1986)*48. -S. 542.
- Shahabuddin, S. 1988a: Muslim India, 1987. -In: Muslim India. -New Delhi, *VI(January 1988)*61. -S. 3.
- Shahabuddin, S. 1988b: Muslim Indians As A Political Community. -In: Muslim India. -New Delhi, *VI(April 1988)*64. -S. 146.
- Shahabuddin, S. 1988c: You did this with satanic forethought, Mr. Rushdie. -In: TOI. -New Delhi, *CLI(1988-10-13)*=284. -Section 2. -S. 3.
- Shahabuddin, S. 1988d: The Market Value Of The Muslim Vote. -In: Muslim India. -New Delhi, *VI(June 1988)*66. -S. 243-244.
- Shahabuddin, S. 1988e: The Babri Masjid Case: A Tragedy For Secularism, An Epitaph On Democracy. -In: Muslim India. -New Delhi, *VI(May 1988)*65. -S. 195-196.
- Shahabuddin, S. 1989a: The Minorities Should Jointly Isolate Hindu Chauvinism. -In: TOI. -New Delhi, *CLII(1989-4-5)*=94. -Section 2. -S. 3.
- Shahabuddin, S. 1989b: There's much to distance Muslims from Janata Dal. -TOI. -Bombay, *CLII(1989-5-22)*=141. -S. 13.
- Shahabuddin, S. 1989c: Janata Dal: Prospect of Muslim Support. -In: Muslim India. -New Delhi, *VII(June 1989)*78. -S. 243.
- Shahabuddin, S. 1989d: Three Ideological Strands Of Muslim India Analysed. -In: TOI. -New Delhi, *CLII(1989-7-3)*=183. -S. 11.
- Shahabuddin, S. 1989e: Inaugural Address at the National Political Convention of Muslim Indians. July 8-9, 1989. -In: Muslim India. -New Delhi, *VII(August 1989)*80. -S. 360-362.

- Shahabuddin, S. 1989f: (Interview). -In: Ayodhya: Electoral Fallout. -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, December 1989.
- Shahabuddin, S. 1989g: Letter to Buta Singh. 28. 9.1989. -In: Muslim India. -New Delhi, VII(November 1989)83. -S. 498.
- Shahabuddin, S. 1989h: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, LIII(1989-10-12)2. -Sp. 108-118.
- Shahabuddin, S. 1990a: Legal Lacunae in Janmabhoomi Case. -In: Indian Express.-New Delhi, (1990-8-17).
- Sharan, R.: Shri Ram janmabhumi ka romancakari itihas. -Faizabad, 1992. -18 S.
- Sharma, A. B.: Eye Witness Accounts Of The Ayodhya Holocaust. -In: Organiser. -New Delhi, XLII(1990-11-25)16. -S. 8-9.
- Sharma, A. G.: Shri Ayodhyaaji ka prachin itihas: Ayodhya Guide. -Ayodhya, 1992. -88 S.
- Sharma, A. L.: Lessons of Election Results. (XI). -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1985-2-10)=39. -S.12.
- Sharma, B. L.: -In: Shri Rama Janmabhoomi Samiti's Appeal For Amity. -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1986-2-23)41. -S. 15.
- Sharma, R. P. 1989: Shri Ram janmabhumi ki balidani gatha. -New Delhi, 1989. -24 S.
- Sharma, R. P. a: Trtiya dharma sansad aur sant mahasammelan. -New Delhi, n. a. -86 S.
- Sharma, R. P. b: Trtiya dharma aur sant mahasammelan men santan dvara samyanukul ojasvi margsarshan. -New Delhi, n. a. -18 S.
- Sharma, R. P. c: Shri Ram kar seva banam 18 din ka mahasamar. -New Delhi, n. a. -160 S.
- Sharma, S.: -In: Indian Express. -New Delhi, (1990-2-7).
- Shekhar, C. 1990a: "I had never considered V P Singh to be a symbol of opposition unity": (Interview). -In: The Illustrated Weekly Of India. -Bombay, (1990-4-1). -S. 38-39.
- Shekhar, Ch. 1989a: Will He Spoil The Party? (Interview). -In: Gentleman. -Bombay, 9(1989-5-31)5. -S. 18-26.
- Shekhar, Ch. 1989b: The Great Survivor. (Interview by P. Nandy). -In: The Illustrated Weekly Of India. -Bombay, (1989-9-10). -S. 10-19.

- Shri Ram janmabhumi seva trust sansthan (Hrsg.): Shri Ram janmabhumi ka pramanit itihās. -Ayodhya, n a. -23 S.
- Shukla, B. P.: Shilanyas se shikhar ki or. -New Delhi, n. a. -24 S.
- Shukla, B. P.: Shilanyas: A Thrill. -In: Hindu Vishva. -Prayag, 25(August 1990)12. -S.65-67.
- Singh, A.: Views of Ajit Singh. -In: Akbar-e-Nan. -New Delhi, (1989-4-7-). -In: Muslim India. -New Delhi, VIII(July 1989)79. -S. 296.
- Singh, B. 1987a: Statement in Lok Sabha. April 19, 1987. -In: Muslim India. -New Delhi, VI(June 1988)66. -S. 250.
- Singh, B. 1987b: Lok Sabha Debates. Lok Sabh Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, XLII(1988-8-31)22. -Sp. 14.
- Singh, B. 1988: Statement of Ministry of Home Affairs on 12. October 1988. -In: Muslim India. -New Delhi, VI(November 1988)71. -S. 491.
- Singh, B. 1989a: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, L(1989-5-8)44. -Sp. 434-454.
- Singh, B. 1989b: Rajya Sabha Parliamentary Debates. Official Report. Rajya Sabha Secretariat. -New Delhi, CLI(1989-8-4)14. -Sp. 296-298.
- Singh, B. 1989c: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, LIII(1989-10-11)1. -Sp. 141-143, 149.
- Singh, B. 1989d: (Interview). -In: Ayodhya: Electoral Fallout. -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, December 1989.
- Singh, D.: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, LIII(1989-10-13)3. -Sp. 168-174.
- Singh, G.: -Aus: Gopal Singh panel report on minorities (June, 1983). -In: Gupta, Ir., 6.
- Singh, K. 1987: Hinduism. -Delhi, 1987. -164 S.
- Singh, K. 1992: Im Gespräch mit dem Autor am 7. Juli 1992, New Delhi.
- Singh, T.: Vajpayee - The Hindu Bulldozer.-In: Indian Express. -, (1989-4-9). -In: Muslim India. -New Delhi, VII(May 1989)77. -S. 227.
- Singh, V. P. 1988: V. P. Singh on Muslim Problems. -In: Indian Express. -, (1988-9-25). -In: Muslim India. -New Delhi, VI(November 1988)71. -S. 487.

Singh, V. P. 1989a: Janata Dal President V. P. Singh's Letter To The Prime Minister. -In: Muslim India. -New Delhi, VI(March 1989)75. -S. 110.

Singh, V. P. 1989b: President V. P. Singh's Letter To The Prime Minister, 12. April 1989. -In: Muslim India. -New Delhi, VII(May 1989)77. -S. 209.

Singh, V. P. 1989c: Message To The Muslim Convention. -In: Muslim India. -New Delhi, VII(September 1989)81. -S. 400.

Singh, V. P. 1989d: (Interview). -In: V. P. Singh: The new Prime Minister: What lies ahead? -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, December 1989.

Singh, V. P. 1989e: We Shall Overcome.-In: The Illustrated Weekly Of India. -Bombay, (1989-11-12). -S. 6-7.

Singh, V. P. 1989f: (Interview). -In: Ayodhya: Electoral Fallout. -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, December 1989.

Singh, V. P. 1989g: Address to the Nation, December 3, 1989. -In: Paul, 60-63.

Singh, V. P. 1989h: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, I(1989-12-21)4. -Sp. 20-21, 116-131.

Singh, V. P. 1990a. (Interview). -In: The Illustrated Weekly Of India. -Bombay, (1990-3-11). -S. 14-19.

Singh, V. P. 1990b: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, II(1990-3-16)5. -Sp. 324.

Singh, V. P. 1990c: Message to the Nation, 22nd October, 1990. -In: TOI. -New Delhi, CLIII(1990-10-27)=294. -S. 4.

Singhal, A. 1989: (Interview). -In: Ayodhya: Electoral Fallout. -In: India Today. Newstrack (Videomagazine). -New Delhi, December 1989.

Singhal, A. 1990a: Report on Sri Ram Janam Bhoomi. Meeting of the Governing Council held in Ayodhya on 16-1-1990. VHP Publication. -n. a.-32 S.

Singhal, A. 1990b: Free India's worst brutalities perpetrated in Ayodhya on Nov. 2.: (Interview). -In: Organiser. -New Delhi, XLII(1990-11-18)15. -S. 13-14.

Singhal, A. 1991: Report submitted to the Governing Council and Trust Board Meeting of VHP at Udaipur, 25th to 27th January, 1991. -In: Hindu Chetna. -New Delhi, 1(1991-2-7)11. -S. 3-5, 8-12.

- Sinha, D. S.: Bhagvan Shri Krsna tatha unki janm bhumi evam paricaya. -Mathura, 1987. -36 S.
- Sontheimer, G. D./ Kulke, H.(Hrsg.): Hinduism Reconsidered. - New Delhi, 1989. -238 S.
- Soz, S.: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Eighth Series, *LIII(1989-10-11)1*. -Sp. 106-115.
- Srivastava, H.: Five Stormy Years: Savarkar in London: June 1906-June 1911. -New Delhi u. a., 1983. -326 S.
- Srivastava, S. 1991a: The Disputed Mosque: A historical inquiry. -New Delhi, 1991. -142 S.
- Srivastava, S. 1991b: How the British Saw the Issue. -In: Gopal (Hrsg.), 38-57.
- Stietencron, H. von: Hinduism: On The Proper Use Of A Deceptive Term. -In: Sontheimer/Kulke, 11-27.
- Sudarshan, K. C: "There will be bloodshed": (Interview). -In: India Today. -New Delhi, *XIV(1989-6-30)12*. -S. 59.
- Suri, S.: On Devraha Baba's Order To Rajiv Gandhi. -In: Indian Express. -New Delhi, (1989-11-14). -In: Muslim India. -New Delhi, *VII(December 1989)84*. -S. 545-546.
- Tarte, N. R.: The Idea Takes Shape. -In: Hindu Vishva. - Prayag, *25(August 1990)12*. -S. 14-16.
- Thapar, R.: A Historical Perspective on the Story of Rama. - In: Gopal (Hrsg.), 141-163.
- Thengadi, D. B. 1970: Integral Humanism - A study. -In: Upadhyaya u. a. 1979, 90-116.
- Thengadi, D. B. 1972: Integral Humanist. -In: Raje (Hrsg.), 46-56.
- Thengadi, D. B. 1983: Modernisation without Westernisation. - In: Organiser. -New Delhi, *XXXV(1983-9-18)18*. -S. 8-9, 15.
- Thengadi, D. B. 1990: Development - An Integrated Process. - In: Organiser. -New Delhi, *XLI(1990-4-29)39*. -S. 51-56.
- Thengadi, D. B. 1991a: An Inquest: (Introductory Part). -In: Thengadi u. a.: Part I. -152 S.
- Thengadi, D. B. 1991b: The Institutional Framework for Future India. -In: Caraivati: March On. BJP Publication. -New Delhi, 1991. -S. 17-21.
- Thengadi, D. B. u. a.: Pandit Deendayal Upadhyaya: Ideology And Perception: Part I-VII. -New Delhi, 1988, 1989, 1991.

Tibi, B.: Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie. -Frankfurt/M., 1992. -205 S.

Tripathi, K. u. a.: Three Eminent Personalities On The Ram Janambhoomi - Babri Masjid Controversy. Communist Party Publication. -New Delhi, 1989. -15. S.

Tripathi, S. K.: One Hundred Years Of Litigation. -In: Engineer (Hrsg.) 1990, 16-27.

Tripathi, S.: Vishwa Hindu Parishad Plan Extensive Stir. -In: New Age. -New Delhi, XXXII(1984-10-28)44. -S. 8.

Tulsiram: Dharmacharya Vibhag, Margdarshak Mandal and Dharma Sansad. -In: Verma, i-5.

Unni, K. P. K.: Warning From Kanyakumari. (Letters to the Editor). -In: Organiser. -New Delhi, XXXVII(1985-8-25)15. -S. 12.

Upadhyaya, D. 1992: Political Diary. -New Delhi, 1992. -201 S.

Upadhyaya, D. u. a. 1979: The Integral Approach. -New Delhi, 1979. -116 S.

Vajpayee, A. B. 1980: India At The Crossroads: Presidential address, delivered at the 1st National Convention, Bombay, 28, 29, 30th December 1980. BJP Publication. -New Delhi, n a. -28 S.

Vajpayee, A. B. 1985a:: BJP National Executive, New Delhi, January 4, 1985: Opening Remarks. -In: Zaidi (Hrsg.) 1987, 414.

Vajpayee, A. B. 1985b: BJP National Executive, Calcutta, March 15-17, 1985. -In: Zaidi (Hrsg.) 1987, 422.

Vajpayee, A. B. 1986: (Special Interview): Our Five Commitments. -In: Sankalp. BJP Souvenir. published by Delhi State BJP. -New Delhi, 1986. -S. 9-12.

Vajpayee, A. B. 1989a: Extracts from A. B. Vajpayee's Letter to Indian Express. -In Sunday Observer. -, (1989-4-30). -In: Muslim India. -New Delhi, VII(June 1989)78. -S. 251.

Vajpayee, A. B. 1989b: Vajpayee's Response To Mukherjee's Letter. -In: Secular Democracy. -New Delhi, (August-September 1989). -S. 19-21.

Vajpayee, A. B. 1989c: -In: Poser On Link With Left Front: BJP sure of seat deal with opposition. -In: TOI. -Bombay, CLI(1989-9-23)=263. -S. 1.

Vasudevananda, Swami: Saints Are Duty Bound To Promote Good Rule. -In: Hindu Chetna. -New Delhi, 1(1991-4-5-)15. -S. 4, 3.

Veer, P. van der 1987: 'God Must Be Liberated': A Hindu Liberation Movement In Ayodhya. -In: Modern Asian Studies. -Cambridge, 21(1987)2. -S. 283-301.

Veer, P. van der 1989: Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre. -Delhi u. a., 1989. -310 S.

Veer, P. van der 1992: History and Culture in Hindu Nationalism. -In: Hoek u. a., 717-732.

Verma, S. B. (Hrsg.): Vishwa Hindu Parishad: Dimensions Of Thought: Part I: Programmes & Performance. VHP Publication. -New Delhi, 1985. -56 S.

Vivekananda, Swami: The Complete Works, Vol. 1. -Kalkutta, 1955. -544 S.

Vyas, H. K.: Vishwa Hindu Parishad: The RSS Broad Outfit For Spreading Militant Aggressive Hindu Communal Poison. Communist Party Publication. -New Delhi, 1983. -20 S.

Weidemann, D.: Wandlungsprozesse in der internationalen Politik, Konfliktkonstellationen und Anforderungen an die Konfliktforschung. -In: Humboldt-Journal zur Friedensforschung. -Frankfurt/M., (1992)1. -S. 84-104.

Yadav, M. S. 1990a: 'I will not allow the VHP to build the temple at Ayodhya': (Interview). -In: The Telegraph. -Calcutta, (1990-6-10).

Yaldiz, M.: Auf der Pressekonferenz zur Eröffnung der Ausstellung "Palast der Götter - 1500 Jahre Kunst aus Indien". -Berlin (Schloß Charlottenburg), 7. März 1992.

Zaidi, A. M. (Hrsg.) 1986: The Annual Register Of Indian Political Parties: Proceedings And Fundamental Texts: 1984. -New Delhi, 1986. -536 S.

Zaidi, A. M. (Hrsg.) 1987: The Annual Register Of Indian Political Parties: Proceedings And Fundamental Texts: 1985. -New Delhi, 1987. -582 S.

Zaidi, A. M. (Hrsg.) 1989a: The Annual Register Of Indian Political Parties: Proceedings And Fundamental Texts: 1986. -New Delhi, 1989. -552 S.

Zaidi, A. M. (Hrsg.) 1989b: The Annual Register Of Indian Political Parties: Proceedings And Fundamental Texts: 1987. -New Delhi, 1989. -579 S.

Zaidi, A. M. (Hrsg.) 1990: The Annual Register Of Indian Political Parties: Proceedings And Fundamental Texts: 1988. New Delhi, 1990. -632 S.

2. Artikel aus Zeitungen und Zeitschriften

A star to some, anathema to many. -In: TOI. -New Delhi, *CLIII*(1990-12-12)=332. -S. 9.

A stone shakes many foundations. -In: Indian Express. -New Delhi, (1989-11-15).

All-party meet for status quo on temple issue. -In: Indian Express. -New Delhi, *LVIII*(1990-10-18)=299. -S. 1, 9.

Alliance Can Help Defeat Cong. :EMS. -In: TOI. -Bombay, *CLII*(1989-8-20). -S. 8.

Astrologers oppose temple work. -In: TOI. -New Delhi, *CLII*(1989-8-3)=214. -S. 7.

Ayodhya Issue Hotting Up Again'. -In: TOI. -New Delhi, *CLI*(1988-7-6)=206. -Section 2. -S. 1.

Ayodhya land disputed: HC: VHP firm on 'shilanyas'. -In: TOI. -New Delhi, *CLII*(1989-11-8)=240. -S. 1.

Ayodhya March 'Deffered' By 4 Weeks. -In: TOI. -New Delhi, *CLI*(1988-8-9)=220. -S. 1.

Ayodhya situation created by Govt.: Advani. -In: The Hindu. -Gurgaon, *113*(1990-11-23)=279. -S. 4.

Ayodhya-a land of no conflict. -In: The Independent. -Bombay, *1*(1989-11-20)=54. -S. 2.

Babari Masjid' Gangs Feel Invigorated By Bangalore Riots - Threaten To Demolish Hindu Temples. -In: Organiser. -New Delhi, *XXXVIII*(1987-1-11)35. -S.15.

Babari Zealots, (Editorial). -In: Organiser. -New Delhi, *XXXVIII*(1987-1-18)36. -S. 3.

Babri Dispute Not A Major Issue. -In: TOI. -New Delhi, *CLII*(1989-8-8)=219. -S. 1.

Ban VHP, Says Shahabuddin. -In: TOI. -New Delhi, *CLII*(1989-9-21)=261. -S.8.

Bharat Bandh Big Success. -In: New Age. -New Delhi, *XXXVII*(1989-9-3)36. -S. 1.

BJP Amends Party Statute. -In: TOI. -Bombay, *CLII*(1989-7-24)=204. -S.24.

BJP call to defer Ayodhya plans. -In: TOI. -New Delhi, *CLIII*(1990-1-28)=26. -S. 16.

BJP For Talks On Babri Issue. -In: TOI. -New Delhi, *CLII*(1989-6-12)=162. -S. 1.

BJP may decide to withdraw support to Govt. -In: Hindustan Times. -New Delhi, (1990-10-17). -S. 1 u. Rückseite.

BJP to confront NF Govt on Ramjanmabhoomi issue. -In: Organiser. -New Delhi, *XLI*(1990-7-8)49. -S. 1, 15.

BJP to go ahead with Temple plan. -In: TOI. -New Delhi, *CLIII*(1990-2-25)=54. -S. 7.

BJP will not make Ayodhya poll issue: Advani. -In: Organiser. -New Delhi, *XLI*(1989-10-1)12. -S.15.

BJP's mixed signals on temple issue. -In: TOI. -New Delhi, *CLIII*(1990-2-2)=31. -S. 1.

BJP's National Solidarity Rally: Call for clearcut Kashmir Policy. -In: Organiser. -New Delhi, *XLI*(1990-5-13)41. -S. 1, 15.

BJP's Ramayan: (Sidhvi Ritambharas Rede wurde in diesem Beitrag fälschlicherweise als eine Rede der BJP-Abgeordneten Uma Bharti ausgegeben). -In: Manushi. -New Delhi, (1990)60. -S. 4, 6.

BJP: A Strategy For Victory, -'Sindhu'. -In: Organiser. -New Delhi, *XXXVI*(1983-4-10)47. -S. 5.

Buta's Assurance On Babri Issue. -In: TOI. -New Delhi, *CLII*(1989-2-3)=34. -S. 14.

Buta, Tiwari Hold Talks On Babri Masjid. -In: TOI. -New Delhi, *CLI*(1988-7-31)=211. -S. 7.

Centre to uphold verdict. -In: The Statesman. -New Delhi, (1990-7-30).

Communal Situation Worries Rajiv. -In: TOI. -New Delhi, *CLII*(1989-4-21)=110. -S. 3.

Communal Violence In Madhya Pradesh. -In: New Age. -New Delhi, *XXXVII*(1989-10-22)44. -S. 8-9.

Communication gap led to Ayodhya events. -In: TOI. -New Delhi, *CLIII*(1990-11-10)=306. -S. 9.

Confront Communalism Openly Urges PM. -In: TOI. -Bombay, *CLII*(1989-10-17)=287. -S. 9.

Congress I stays away. -In: Indian Express. -New Delhi, *LVIII*(1990-10-18)=299. -S. 1, 9.

Courts can't decide Babri issue: Deoras. -In: TOI. -New Delhi, *CLII*(1989-6-13)=163. -S. 6.

Crucial period ahead for Hindus: VHP. -In: Indian Express. -New Delhi, (1990-6-7).

Deathwish of NF Govt. -In: Organiser. -New Delhi, *XLI*(1990-6-10)45. -S. 1, 15.

Decision To Block March To Ayodhya. -In: TOI. -New Delhi, *CLI*(1988-7-6)=187. -S. 1.

Deoras praises VHP. -In: Indian Express. -New Delhi, (1989-11-12).

Dharma Sansad Warns GOI Against Anti-Hindu Bias. -In: Organiser. -New Delhi, *XXXV*(1984-4-22)49. -S. 1 u. 2.

Dharma Sansad's Call For Campaign Against Dowry And Untouchability. -In: Organiser. -New Delhi, *XXXVII*(1985-11-24)28. -S. 6 u. 10.

Ekatmata Flops. -In: New Age. -New Delhi, (1983-12-11)50. -S. 4.

EMS For JD-NF Govt. Sans BJP. -In: TOI. -Bombay, *CLII*(1989-9-24). -S. 11.

Farewell, Indiraji! -In: Organiser. -New Delhi, *XXXVI*(1984-11-11 u. 18)26 u. 27. -S. 1.

Fight to finish at Ayodhya: BJP. -In: TOI. -New Delhi, *CLIII*(1990-11-1)=298. -S. II.

Foundation Of Hindu Rashtra: VHP. -In: The Statesman. -Calcutta, (1989-11-10).

Front to stake claim today: Left promises support. -In: TOI. -New Delhi, *CLII*(1989-11-29)=261. -S. 1.

Frustrate Attempts At Communal Confrontation: CPI At Opposition Meet With Home Minister. -In: New Age. -New Delhi, *XXXII*(1989-5-21)21. -S. 1.

Govt asks VHP to defer Plan. -In: TOI. -New Delhi, *CLIII*(1990-2-7)=36. -S. 1.

Govt blamed for Ayodhya killings. -In: Indian Express. -New Delhi, *LIX*(1990-12-15)=43. -S. 7.

Govt not earnest: Advani. -In: TOI. -New Delhi, *CLIII*(1990-10-20)=288. -S. 16.

Govt. May Mediate Babri Issue. -In: TOI. -New Delhi, *CLI*(1988-8-6)= 217. - S. 1.

Hindu Feeling Of Insecurity Is Of Gravest Concern For National Integration'. -In: Organiser. -New Delhi, *XXXVIII*(1986-11-16)27. -S. 3.

Hindu Sansad Discusses "Threats" to Hinduism. -In: The Hindu. -, (1985-10-30/31). -In: Muslim India. -New Delhi, *IV*(January 1986)37. -S. 14.

Hindu Sinharjana: (Sonderausgabe von): -Vivek. -Mumbai, 1991).

Hindus Asked To Vote En Bloc. -In: The Statesman. -New Delhi, (1989-10-24).

Hindus, Muslims should resolve issue'. -In: TOI. -New Delhi, (1990-10-18).

I only ordered the arrest: Bihar CM. -In: The Hindu. -Gurgaon, 113(1990-10-24)=251. -S. 1.

I'll build the temple: Dwarka Swami. -In: TOI. -Bombay, *CLIII*(1990-2-6)=35. -S. 26.

If the Rama temple cannot be constructed in India, will it be built in New York or London? asks Advani. -In: Organiser. -New Delhi, *XLII*(1990-9-2)4. -S. 9.

Intelligentsia Swayed By Alien Thinking. -In: TOI. -New Delhi, *CLI*(1988-11-15)=316. -S. 5.

Irony Tinges Talks At Surajkund. -In: TOI. -Bombay, *CLII*(1989-6-2)=152. -S. 9.

Isolate Communal Forces, Defeat Congress (I): Left Parties Appeal. -In: People's Democracy. -New Delhi, *XIII*(1989-10-8)41. -S. 1.

Janam Bhoomi an election issue'. -In: TOI. -New Delhi, *CLII*(1989-4-3)=92. -S. 7.

Joyous Crowds Enter Ram Janma Bhumi. -In: Organiser. -New Delhi, *XXXVI*(1986-2-9&16)39-40. -S. 1, 15.

Kar sewa to continue till Nov 7'. -In: Indian Express, *LVIII*(1990-10-31)=311. -S. 15.

Kar sewa will begin as scheduled: VHP. -In: Indian Express. -New Delhi, *LVIII*(1990-10-24)=304. -S. 9.

Mockery of ban. -In: TOI. -New Delhi, *CLI*(1988-8-31)=242. -Sect. 2. -S. 3.

Muslim Directors in Private Sector. -In: Muslim India. -New Delhi, *VIII*(December 1990)96. -S. 556.

Muslims Reject Ordinance. -In: Radiance. -Delhi, *XXVI*(1990)9. -S. 13.

Nation asserts: Rally Chides Pseudosecular Gimmicks. -In: Hindu Chetna. -New Delhi, *I*(1991-4-14)16. -S. 1.

Nine-Party Agreement On Nine-Point Programme. -In: Organiser. -New Delhi, XXXIX(1987-10-4)18. -S. 15 u. 16.

No compromise on temple: Advani. -In: Indian Express. -New Delhi, LIX(1990-11-20)=18. -S. 1.

No Rôle In Ayodhya, Says Arun Nehru. -In: The Statesman. -New Delhi, (1989-8-17).

No SC ban on Shila rallies. -In: The Hindustan Times. -New Delhi, (1989-10-28).

No Viable Alternative To Cong.'. -In: TOI. -New Delhi, CLI(1988-7-12)=193. -S. 5.

Opposition Casteist, Feudal: Rajiv. -In: TOI. -New Delhi, CLI(1988-11-6)=308. -S. 1.

Opposition Nation's Foe: PM. -In: TOI. -New Delhi, CLI (1988-11-1)=303. -S. 1.

Opposition On The Offensive. -In: Organiser. -New Delhi, XXXIX(1988-3-20)40. -S. 1-2.

P M's Call To Retain Cultural Heritage. -In: TOI. -New Delhi, CLII(1989-1-21)=21. -S. 3.

P. B. Condemns VHP Decision On Ayodhya. -In: People's Democracy. -New Delhi, XIII(1989-10-29)44. -S. 2.

Plea to free seer rejected. -In: The Hindustan Times. -New Delhi, (1990-5-5).

PM's Assurance To Babri Panel. -In: TOI. -New Delhi, CLII(1989-2-2)=33. -S. 1.

Poison Pen. -In: The Sunday Times Of India. -New Delhi, II(1992-9-13)50. -S. 11.

Propaganda during Kumbh Mela flayed. -In: National Herald. -New Delhi, XX(1989-2-3)=335. -S. 12.

Provocative Poster Over 'Babari Mosque'. -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1986-2-23)41. -S. 16.

Rajiv Gandhi Must Resign And Seek Fresh Mandate. -In: New Age. -New Delhi, XXXV(1987-12-13)50. -S. 1.

Rajiv Promises 'Ram Rajya'. -In: TOI. -New Delhi, CLII(1989-11-4)=236. -S. 1.

Ram Janm Bhumi Agitation Starts Communal Riots. -In: New Age. -New Delhi, XXXII(1984-10-14)42. -S. 9.

Ram Rajya' Alternative To Kalyug? -In: TOI. -New Delhi, CLII(1989-11-6).

Ram Temple Issue: Advani to go on 'rathayatra'. -In: TOI. -New Delhi, (1990-9-13).

Ramajanmabhumi Should Be Restored To Hindus By Act Of Parliament. -In: Organiser. -New Delhi, XXXIX(1987-7-26)9. -S. 7.

Renewed Struggle To Liberate Sri Rama Temple. -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1985-3-31)46. -S. 10.

Resolve to fight for Liberation of Ramajanmabhoomi. -In: Organiser. -New Delhi, XXXV(1984-4-29)50. -S. 10.

Revamping BJP. -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1985-4-7)47. -S. 3.

Rift In JD Over Tie-Up With BJP. -In: TOI. -Bombay, CLII(1989-10-8). -S. 1.

Sahay meets VHP, Babri panel teams. -In: Indian Express. -New Delhi, (1990-7-31).

Says Mulayam: Present structure will not be demolished. -In: Indian Express. -New Delhi, LVIII(1990-10-27)=307. -S. 5.

SC dismisses writ seeking ban on 'Rath'. -In: TOI. -New Delhi, CLIII(1990-10-23)=290. -S. 7.

Shilanyas' site not disputed: UP govt: VHP assurance on peace. -In: TOI. -New Delhi, CLII(1989-11-9)=241. -S. 1.

Shri Janmabhoomi Samiti's Appeal For Amity. -In: Organiser. -New Delhi, XXXVI(1986-2-23)41. -S. 15.

Six Do's For Hindus. -In: Organiser. -New Delhi, XXX(1979-2-11)38. -S. 16.

Stop this madness. -In: Indian Express. -New Delhi, LIX(1990-11-3)=1. -S. 8.

Temple construction plan postponed. -In: TOI. -Bombay, CLIII(1990-2-10)=39. -S. 1.

Tepid Response To Ram Shila Poojan. -In: TOI. -New Delhi, CLII(1989-10-1)=273. -S. 3.

The Great action plan announced. -In: Hindu Chethana. -New Delhi, I(1990-9-15)2. -S. 1, 5-6, 11-12.

Top Police Officials Discuss Babri Issue. -In: TOI. -New Delhi, CLII(1989-8-22)=233. -S. 22.

Tripartite Talks On Ayodhya Issue. -In: TOI. -New Delhi, CLI(1988-8-20)=230. -S. 1.

Unanswered Question. -In: New Age. -New Delhi, XXXI(1983-10-9)41. -S. 3.

V. P. Singh Govt's performance far from satisfactory. -In: Organiser. -New Delhi, *XLI*(1990-6-10)45. -S. 5.

VHP may defer plan. -In: TOI. -New Delhi, *CLIII*(1990-2-8)=37. -S. 1, 16.

VHP Ready To Defy Police: Work on temple from Feb. 14. -In: TOI. -New Delhi, *CLIII*(1990-1-28)=26. -S. 1.

VHP seeks Muslims' help. -In: The Hindustan Times. -New Delhi, *LXVII*(1990-11-8)=309. -S. 5.

VHP to defy Govt on temple issue. -In: TOI. -New Delhi, *CLIII*(1990-6-21)=169. -S. 3.

VHP to go ahead with temple plan. -In: The Statesman. -New Delhi, (1990-6-9).

VHP ultimatum to govt. on Ayodhya. -In: TOI. -Bombay, *CLIII*(1990-2-25)=54. -S. 7.

VHP waiting to raise issue: Rajiv. -In: TOI. -Bombay, *CLIII*(1990-2-14)=43. -S. 5.

VHP's Writ Petition Against Ban On Peaceful Rath Yatras in UP And Obnoxious Remarks By The CM. -In: Organiser. -New Delhi, *XXXVIII*(1986-8-24)15. -S. 14.

Vishwa Hindu Parishad Criticises Janata Resolution At Bangalore. -In: Organiser. -New Delhi, *XXXIX*(1988-2-28)37. -S. 10.

3. Parteien, Organisationen, Staatsorgane, Dokumente zum Gerichtsverfahren

AIBMAC 1988: All India Babari Masjid Conference, New Delhi, 26.-27. November 1988. -In: Muslim India. -New Delhi, VII (January 1989) 73. -S. 14.

AIBMAC/BMMCC: Appeal to P. M. -In: Muslim India. -New Delhi, VII (December 1989) 84. -S. 536.

AIMMM 1986a: Mushawarat Condemns Seizure of Babari Masjid. -In: Muslim India. -New Delhi, IV (March 1986) 39. -S. 117.

AIMMM 1986b: Resolutions of the Central Majlis, New Delhi, 24 February 1986. -In: Muslim India. -New Delhi, IV (March 1986) 39. -S. 131-132.

AIMPLB: Resolution on Opening of the Babari Masjid to Hindu Community. -In: Muslim India. -New Delhi, IV (March 1986) 39. -S. 111.

AMU: Resolution Adopted by the Students of the Aligarh Muslim University on February 7, 1986. -In: Muslim India. -New Delhi, IV (March 1986) 39. -S. 113.

BJP 1980: Our Five Commitments. -Delhi, n. a. -20 S.

BJP 1983a: National Executive Meeting, Jaipur, February 12-13, 1983: Resolutions. BJP Publications. -New Delhi. -7 S.

BJP 1983b: National Executive, Lucknow, October 21-23, 1983: Resolutions. BJP Publication. -New Delhi. -17 S.

BJP 1984a: BJP National Council, Pune, Oct. 12-14, 1984. -In: Zaidi (Hrsg.) 1986.

BJP 1984b: Towards A New Polity: Election Manifesto: Lok Sabha Election, 1984. BJP Publication. -New Delhi. -22 S.

BJP 1985a: BJP National Executive Meeting, New Delhi, Jan. 4, 1985. -In: Zaidi (Hrsg.) 1985, 412-418.

BJP 1985b: Working Group Report: Presented To National Executive, Bhopal, July 20, 1985. BJP Publication. -New Delhi. -47 S.

BJP 1985c: National Executive (and) National Council Meeting, Gandhinagar, October 8 and 9, 1985 resp. 10, 1985: BJP Creed. -In: Zaidi (Hrsg.) 1987, 436-438.

BJP 1987: National Executive Meeting, Rohtak, April 17, 1987: Reports Presented To The National Executive. -In: Zaidi (Hrsg.) 1989b, 143-172.

BJP 1988: 4th Plenary Session: Report of General Secretaries. Agra, April 8-10, 1988. -In: Zaidi (Hrsg.) 1990, 78.

BJP 1989a: National Executive Meeting, Palampur, June 9-11, 1989: Resolutions. BJP Publication. -New Delhi. -22 S.

BJP 1989b: Constitution And Rules: As Amended By The National Council Up To 23rd July, 1989. -New Delhi. -52 S.

BJP 1989c: Letter of L. K. Advani to Rama Rao and V. P. Singh. -In: Paul, 55-56.

BJP 1989d: Manifesto. -In: Agrawal, 95-128.

BJP 1990a: National Executive Meeting, Calcutta, 6th April, 1990: Opening Remarks and Resolutions. -In: about Us. -New Delhi, VII(1990)8. -S. 1-9.

BJP 1990b: Resolution Adopted by National Executive in Madras, July, 21-23, 1990. -In: about Us. -New Delhi, VII(1990)17. -S. 6-8.

BJP 1990c: Resolution adopted by the National Executive at its Emergent Meeting held on October 17, 1990. -In: about Us. -New Delhi, VII(1990-11-3)21. -S. 8-9.

BJP 1991a: Mid-Term Poll to Lok Sabha, May 1991: Our Commitments: Towards Ram Rajya. -BJP Publication. -New Delhi, 1991. -37 S.

BJP 1991b: Resolution on the Tenth Lok Sabha Elections Adopted by the National Exekutive Meeting on 21-6-1991. -BJP Publication. -New Delhi, 1991. -S. 32.

BJS: Bharatiya Jana Sangh: Party Documents: 1951-1972: Volume I-V. -New Delhi, 1973.

BMMCC 1986: Declaration of Delhi on Babari Masjid: Adopted by All India Babari Masjid Conference, New Delhi, 22 December, 1986. -In: Muslim India. -New Delhi, V(February 1987)50. -S. 59.

BMMCC 1988a: Shahabuddins Letter To Home Minister, 25. 1. 1988. -In: Muslim India. -New Delhi, VI(March 1988)63. -S. 110.

BMMCC 1988b: Statement of Shahabuddin, 22. 5. 1988: Ayodhya March On 14. October. -In: Muslim India. -New Delhi, VI(June 1988)66. -S. 250.

BMMCC 1988c: Statement, 21. 7. 1988, On Ayodhya March. -In: Muslim India, -New Delhi, VI(August 1988)68. -S. 351.

BMMCC 1988d: Erklärung von Shahabuddin zur Tagung des BMMCC vom 8. 8. 1988. -In: Muslim India. -New Delhi, VI(September 1988)69. -S. 396.

BMMCC 1988e: Leaders March Further Deferred To 14. October: Statement, 6. 9. 1988. -In: Muslim India. -New Delhi, VI(October 1988)70. -S. 447.

BMMCC 1988f: Statements, 28. 12. 1988. -In: Muslim India. -New Delhi, VI(February 1989)74. -S. 59-60.

BMMCC 1989: BMMCC Appeals For Respect Of Law And Protection Of Babari Masjid Against Demolition, (Statement), 12. 5. 1989. -In: Muslim India. -New Delhi, VII(July 1989)79. -S. 303.

CPI 1984: Report On Political Developments Since The Last Meeting Of The National Council. -In: Party Life. -New Delhi, XX(November 1984)12.

CPI 1986: Recent Political Developments: Adopted By The Central Executive Committee Of The CPI In Its Meeting Held In Delhi, December 5-7, 1986. -In: Party Life. -New Delhi, XXII(December 1986)12. -S. 1-12.

CPI 1988: National Council Of CPI, New Delhi, October 12-15, 1988: Text of Resolutions. -In: Zaidi (Hrsg.) 1990, 270.

CPI 1989: Manifesto. -In: Agrawal (Hrsg.), 147-160.

CPI(M) 1988: Central Committee Meetings, Calcutta, January 4-7, 1988. -In: Zaidi (Hrsg.) 1990,

CPI(M) 1989a: 13th Congress Resolution On Muslim Minority, January 1, 1989. -In: Muslim India. -New Delhi, VII(February 1989)74. -S. 57.

CPI(M) 1989b: Manifesto. -In: Agrawal (Hrsg.), 129-146.

F.I.R.: Facsimile and Translation Of The First Information Report, 23. 12. 1949. -In: Radiance. -New Delhi, XXVI(25.11.-1.12. 1990)9. -S. 4.

Gov 1988: Proposal To Ban Communal Parties (and) Organisations: Rayja Sabha Unstarred Question, 12.11.1988, Lok Sabha Starred Question, 28.11.1988. -In: Muslim India. -New Delhi, VII(January 1989)73. -S. 7.

Gov 1992: Government Of India: Planning Commission: Eighth Five Year Plan: 1992-97: Vol. I-II. -New Delhi, 1992.

INC(I) 1977: Constitution Of The Indian National Congress: As Amended At The Delhi Session Of The AICC On October 15, 1977. AICC(I). -New Delhi. -31 S.

INC(I) 1984: Election Manifesto, 1984. AICC(I). -New Delhi. - 24 S.

INC(I) 1985: The Centenary Resolve. -In: Inaugural speech by Congress President Shri Rajiv Gandhi and The Centenary Resolve, Congress Centenary Session, Bombay, Dec. 27-29, 1985. Published by AICC(I). -New Delhi, n. a. -36 S.

INC(I) 1989a: Manifesto. -In: Agrawal (Hrsg.), 13-63.

INC(I) 1989b: Meeting of Congress Working Committee, New Delhi, Dec. 12, 1989. (nicht publizierte Verlautbarung).

INC(I) 1990a: Resolutions: Passed in the AICC Meeting, New Delhi, July 22-24, 1990. Published by AICC(I). -New Delhi, n. a. -31 S.

INC(I) 1990b: Congress Working Committee Resolution, 22 October 1990. (nicht publizierte Verlautbarung).

ISB C: Memorandum Before Prime Minister Of India. -In: Engineer (Hrsg.) 1987, 212-213.

JD 1988: Policies And Programmes. Janata Dal Publication. - New Delhi. -14 S.

JDJ: Judgement of District Judge, Faizabad, Shri K. M. Pandey. 1. February, 1986. -In: Chandran, 75-78.

JP 1986: Janata Party Resolution, 29 April 1986. -In: Muslim India. -New Delhi, IV(May 1986)41. -S.203.

JP 1988: National Executive, Bangalore, January 9, 1988. -In: Muslim India. -New Delhi, VI(February 1988)62. -S. 55.

LD (A): Resolution On Ram Janam Bhoomi-Babari Masjid Controversy, New Delhi, January 9, 1988. -In: Muslim India. - New Delhi, VI(February 1988)62. -S. 58.

LS: Lok Sabha: Resolution: Commitment to the Ideal of A Democratic Secular State. -In: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, X(1990-10-5)24. -Sp. 199-200.

MHA 1988: Ministry of Home Affairs, Government of India's Statement, 12. 10. 1988. -In: Muslim India. -New Delhi, VI(November 1988)71. -S. 491.

MHA 1989: Ministry of Home Affairs: Annual Report for 1988-89. -In: Muslim India. -New Delhi, VII(May 1989)77. -S. 198.

MHA 1992: Ministry Of Home Affairs: Departments Of Internal Security: Annual Report: 1991-92. -New Delhi, 1992. -84 S.

MLJ: Ministry of Law and Justice: Manual Of Election Law: (A Compilation of the statutory provisions governing elections

to Parliament and the State Legislatures): (As on the 1st September, 1989). Vol. I-III. -New Delhi, 1989.

NF 1989a: Manifesto. -In: Agrawal (Hrsg.), 64-94.

NF 1989b: Letter of V. P. Singh and N. T. Rama Rao to L. K. Advani. -In: Paul, 55.

NIC 1990: Resolution of the Meeting held at Madras on 22 September 1990. -In: Muslim India. -New Delhi, IX(December 1991)108. -S. 543, 573.

NIC 1992: Text of the Report of the Team of members of the National Integration Council and Members of Parliament. (April 27, 1992). -In: Frontline. -Madras, 9(1992)11. -S. 36.

NLSE: Ninth Lok Sabha Elections: Statement issued by representatives of social, environmental movements and concerned individuals: (V. R. Krishna Iyer u a.). -New Delhi, November 15, 1989. (Fotokopie).

NOH: Need Of The Hour: (Aufruf von Aruna Asaf Ali u. a.), November 11, 1989. (Fotokopie).

OCJ: Order of Civil Judge, Faizabad, Dated 3. 3. 1951. -In: Chandran, 71-74.

PA 1989: President's Address. -In: Lok Sabha Debates. Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, I(1989-12-20)3. -Sp. 2-11.

PA 1990: President's Address. -In: Lok Sabha Debates. -Lok Sabha Secretariat. -New Delhi, Ninth Series, II(1990-3-12)1. -Sp. 2-15.

PUDR: Bhagalpur Riots. -New Delhi, 1990. -70 S.

RS: Rajya Sabha: Resolution. -In: Rajya Sabha Parliamentary Debates. Official Report. Rajya Sabha Secretariat. -New Delhi, CLI(1989-10-12)24. -Sp. 317-318.

RSS: RSS resolves: Full text of Resolutions From 1950 - 1983. -Bangalore, 1983. -125 S.

SCBW: Sunni Central Board of Waqfs, U. P., Lucknow: In the Court of the Civil Judge, -Faizabad. 18. 12. 1961. (schreibmaschinengeschriebene Kopie). -17 S.

UPG: C. M. Application Nr. 48 (O) of 1989 for Clarification under Section 151 C. P. C.: In the Hon'ble High Court of Judicature at Allahabad: (Lucknow Bench): Lucknow: (Signed by) A. N. Trivedi, Chief Standing Counsel, UP Government. -Lucknow, Nov. 6, 1989. (Fotokopie). -10 S.

VHP 1985a: Achar Samhita For Individuals, Families & Society.
-In: Verma (Hrsg.), 6-16.

VHP 1985b: Sri Rama Janma Bhumi Mukti Yagna: Past Struggle &
Present Determination: A VHP U.P. (East) Publication. -
Prayag, 1985. -24 S.

VHP 1990a: Evidence For The Ram Janmabhoomi Mandir: Presented
to the Government of India on December 23, 1990, by the VHP.

VHP 1990b: Shraddhanjali. -In: Hindu Chetna. -New Delhi,
1(1990-11-7)5. -S. 5.

VHP 1991: (Official figures available during VHP meetings at
Udaipur, 25-27, January, 1991). -In: Hindu Chetna. -New
Delhi, 1(1991)11. -S. 12.

VHP 1992: Resolution of the 5th European Hindu Conference,
Frankfurt/M., Germany: 28. - 30. August 1992. -5 S.

Erklärung

Ich erkläre, daß ich die vorliegende Arbeit selbständig und nur unter der Verwendung der angegebenen Literatur angefertigt habe.

(Unterschrift: Michael Schied)

Berlin, 10. Dezember 1992

"Die Evolution einer fundamentalistischen Bewegung im
Hinduismus: Der Ayodhya-Konflikt"

Thesen zur Dissertation

von Michael Schied

Berlin, 10. Dezember 1992

1. Der Konflikt um die Babri-Moschee von Ayodhya, der sich an der Oberfläche der Gesellschaft als eine Frage darum gestaltet, daß auf ihrer Stelle ein Tempel zu Ehren Ramas errichtet werden soll, ist in seiner Dimension Ausdruck einer tiefgreifenden Staatskrise. In deren Verlauf wurden die Grundlagen indischer Staatlichkeit Indiens in Frage gestellt, die mit Annahme der Verfassung Indiens im Jahre 1950 geklärt zu sein schienen.

2. Die Babri-Moschee ist somit nicht Gegenstand einer religiösen Auseinandersetzung, sondern der Konflikt ist Teil einer längerfristigen und umfassenden politischen Strategie, die in einer Neufassung des indischen Staatskonzeptes, der Verfassung und den sich daraus ergebenden weiteren Regelungen münden soll. Er kann daher nicht durch Verhandlungen religiöser Oberhäupter gelöst werden.

3. Der Fall der Babri-Moschee ist untrennbar mit dem politischen Selbstverständnis Indiens verbunden. Sie bildet den Brennpunkt des politischen Geschehens zum Ende der 80er und zu Beginn der 90er Jahre. Die Behandlung dieses Problems hat daher weitergehendere Konsequenzen für die politische Ordnung des Landes. Somit ist nachfolgend zitierte Aussage des indischen Finanzministers, womit er ausländische Firmen zur Investition in Indien einlud, solange irrelevant, bis nicht eine innerhalb der Verfassung Indiens stehende Lösung der Ayodhya-Frage erfolgt: "Der größte Vorteil Indiens ist es, daß Indien eine funktionierende Demokratie ist, daß die Rechtsstaatlichkeit eine feststehende Tradition in unserem Land ist, daß, wenn wir sagen, daß ausländische Investitionen willkommen sind, dies durch die ganze Macht des indischen Gesetzes untermauert wird" (Singh, M.). Die Ayodhya-Frage zeigt gerade, daß dies nicht der Fall ist.

4. Im Verlauf der Evolution des Konflikts agierten verschiedene Organisationen und Parteien. Die Agitation nahm im Jahre 1984 die Vishva Hindu Parishad auf. Eine Organisation, die

1964 geschaffen wurde, um eine Erneuerung der Hindu-Gesellschaft zu bewirken. Erst mit der Aufnahme des Problems um die Babri-Moschee gelang es hier, sich in der Gesellschaft bekannt zu machen und Einfluß zu erlangen. Ihr Wachstum und ihre Konzepte waren somit unmittelbar an diese Frage sowie der Realisierung dieses Vorhabens gebunden.

5. Die VHP versteht sich als Plattform der religiösen Strömungen im Hinduismus. Sie zeigte sich formal offen für alle Ideen. Dies mußte sie sich auch erhalten, um eine immer größer werdende Unterstützung mobilisieren zu können. Dies war möglich, da sie eine neue Gemeinschaft jenseits klerikaler Strukturen bildete, die auf einem bestimmten Weltbild, aber keinem religiösen Dogma basierte. Damit blieb das Bild, das sie von sich und ihrer Umwelt hatte, nicht endgültig fixiert.

6. Aufgrund ihrer Offenheit war sie, was ihre reale gesellschaftliche Einflußnahme betraf, zunächst eine Hindu-Organisation wie jede andere. Konkret greifbar wurden ihre Vorstellungen erst mit ihrem Vorhaben der "Befreiung" von 3000 Moscheen, die angeblich "unter moslemischer Herrschaft" an den Orten errichtet wurden, wo sich vormals ein Tempel befand. Direkte Forderungen stellte sie in bezug auf die Moscheen von Ayodhya, Benares und Mathura auf, wobei sie nur im Falle von Ayodhya das Konzept real verwirklichte. Dieses Ziel im Blick ermöglichte es ihr, Massen zu mobilisieren und ihre sonst nicht klar formulierten Vorstellungen zu institutionalisieren.

7. Die VHP propagierte Toleranz. Sie mußte sich letztlich auf Ayodhya und Gott Rama beschränken. Was in ihrem eigenen Lager langfristig gesehen zu Problemen führen wird, und auch die Unterstützung des Programms der VHP begrenzt. Die Entwicklung der VHP ist so eng mit der Ayodhya-Frage verbunden, daß sie mit ihr steht und fällt.

8. Die VHP schuf eine neue Gemeinschaft, und sie entwickelte Zeremonien, Umzüge und verschiedene Kampagnen, die es dem Einzelnen ermöglichten, zusätzlich zu seiner bekannten Religiösität am Hinduismus der VHP teilzuhaben. Gott Rama war in ein weitergehendes Weltanschauungssystem eingebunden, womit er auch eine neue Interpretation erfuhr.

9. Ginge der Konflikt nur darum, auf der Stelle der Moschee einen Tempel zu errichten, so würde wahrscheinlich längst ein Tempel stehen. Tatsächlich war die Existenz einer Moschee auf dem angeblichen Geburtsort Gott Ramas kein Problem für die lokale Bevölkerung. Im Jahre 1949, als die Götterstandbilder Ramas in der Moschee installiert wurden, kam es zu keinem weitergehenden Konflikt. Dies blieb bis 1986 so. Lokale Oberhäupter hätten sich auf die Handhabung der Frage geeinigt. Sie konnte erst dadurch Dimensionen gesamtgesellschaftlichen Ausmaßes annehmen, da nationale Organisationen mit bestimmten Zielsetzungen und ihr verwickelt waren. Zur Untersuchung der Interpretation des Hinduismus durch die VHP reicht die religiöse Dimension nicht aus, sondern es bedarf der politischen Erklärung.

10. Aufgabe der VHP war es in einer längerfristigen politischen Strategie, eine allgemeine, öffentliche Unterstützung für ein zu realisierendes politisches Gesamtkonzept zu mobilisieren. War diese groß genug, so nahmen weitere Parteien und Organisationen wie RSS und BJP mit ihren Organisationen ebenfalls die Kampagne um die Babri-Moschee auf.

11. Der Ayodhya-Konflikt ist ein Konflikt komplexer Natur, der auf verschiedenen Ebenen ausgetragen wird und unterschiedliche Fragen gesellschaftlicher Entwicklung berührt. Diese unterschiedlichen Ebenen, die der Konflikt in seinem Verlauf durchschritten hat, führten zu einem Wandel der beteiligten Konfliktparteien. Das jeweilige politische Kräfteverhältnis bildete für sie das Maß, um die von der VHP angeführte Kampagne aufzunehmen.

12. Moslemische Organisationen waren an der Gestaltung des Konfliktverlaufs nur in den Jahren 1987-1988 beteiligt. Sie agierten ansonst aus einer Position der Defensive heraus. Ihnen kann bei bestehender rechtlicher Lage in bezug auf die Babri-Moschee kein Vorwurf gemacht werden.

13. Der Ayodhya-Konflikt ist kein "Hindu-Moslem"-Konflikt sondern eine Frage darum, wie sich der Hinduismus selbst definiert. Vielmehr brauchte die VHP die Moslems zur Mobilisierung ihres Vorhabens. Die moslemischen Organisationen, haben, wenn sie einen Einfluß hatten, das Vorhaben der VHP unterstützt und nicht gehemmt.

14. Doch zeigt die Ayodhya-Kampagne einen real vorgehenden Vereinheitlichungsprozeß im Hinduismus an, der weitergehende theologische Konsequenzen haben wird. Es könnte sich in der Tat im Hinduismus eine klerikale Hierarchie etablieren, wobei Rama mehr und mehr als verbindende Gottheit fungiert.

15. Die BJP nahm erst zu einem späten Zeitpunkt die Agitation um die Babri-Moschee aktiv auf. Sie zögerte lange Zeit mit einem vollen Engagement. Da sie nicht wußte, ob klare Aussagen zugunsten des Tempelvorhabens der VHP ihr größere öffentliche Unterstützung einbringen würde oder nicht. Sie nutzte schließlich die Ayodhya-Frage seit dem Sommer 1990 als Identifizierungspunkt für ihre Partei. Sie konnte damit ihre besondere Ideologie gegenüber allen anderen Parteien unterstreichen.

16. Die Regierung der Nationalen Front unter V. P. Singh mußte unter dem gegebenen politischen Kräfteverhältnis unmittelbar an der Ayodhya-Frage scheitern. Ihre Niederlage während der Vertrauensfrage am 7. November 1990 erfolgte nicht aufgrund der Verwirklichung der Empfehlungen der "Mandal-Kommission".

17. Der Ayodhya-Konflikt ist ein Konflikt um Rechtsstaatlichkeit und Verfassung. Diejenigen, die zu dieser Frage eine

einseitige Veränderung der Status der Moschee vornehmen wollen, bewegen sich außerhalb der Verfassung.

18. Vom 6. bis 8. Dezember 1992 war erstmalig in der Geschichte des unabhängigen Indiens der Verfassungsgrundsatz des Säkularismus außer Kraft gesetzt. Dies führte zur Zerstörung der Babri-Moschee durch Aktivisten der VHP und RSS.

19. In der politischen Geschichte des Landes wandten RSS und BJS/BJP verschiedene Taktiken an, um ihren Einfluß in der Gesellschaft zu erhöhen. Sie nutzten einerseits bestehende staatliche Strukturen und gingen Koalitionen mit Kräften ein, die sich auf dem Boden der indischen Verfassung bewegten. Andererseits trieben sie den Aufbau ihrer eigenen Basis stetig voran. Dazu wurde die Ayodhya-Frage genutzt.

20. Demokratische Kräfte gingen mit diesen Kräften Koalitionen ein, da sie sich eine Stabilisierung und ein Ausbau ihres Einflusses erhofften. Diese Politik verfolgten sowohl die seit 1947 fast ununterbrochen regierende Kongreßpartei als auch die oppositionelle Janata Dal. Dadurch erreichten BJP/RSS/VHP eine hohe Akzeptanz in der Gesellschaft, was das Einleiten von Maßnahmen gegen die verfassungsfeindlichen Tätigkeiten unmöglich machte und ihren Aufstieg begründete.

21. Die demokratischen Parteien gingen die grundlegende Fragestellung, die mit der Ayodhya-Frage durch die VHP aufgeworfen wurde, nicht an. Statt dessen förderten sie, da die Babri-Moschee auch in ihrer politischen Strategie eine Rolle spielte, damit das Vorhaben der VHP. Daher mußte es zwangsläufig zur Zerstörung der Moschee am 6. Dezember 1992 durch Freiwillige der VHP kommen.

22. Der Indische Nationalkongreß ist unter den gegebenen sozial-ökonomischen Bedingungen des Landes die einzige Partei, die mit ihrer Programmatik die Entwicklung des Landes und eines Großteils ihrer Glieder gewährleisten kann und eine stabile Zentralregierung stellen kann.

23. Die anderen nationalen Parteien vertreten nur die Interessen bestimmter Schichten und Gruppen, wobei sie die anderer nicht angleichen können und daher desintegrierend wirken.

24. Das politische Gesamtkonzept der BJP sieht hingegen die Durchsetzung der Interessen gegen und auf Kosten anderer durch, wodurch sie die Strukturen Indiens sprengt und den Bestand des Landes in seiner gegenwärtigen geographischen Gestalt gefährdet. Diese könnte sie bei weiterer Etablierung ihrer Macht nur durch den massiven Einsatz von Militär und Polizei gewährleisten.

25. Die eigentliche Organisation, die hinter der Kampagne um die Zerstörung der Babri-Moschee stand, ist die RSS. Die RSS ist eine nach militärischen Prinzipien strukturierte Kaderorganisation, die sich zum Ziel gesetzt hat, die Erledigung der öffentlichen Geschäfte jenseits des bisherigen politischen Systems zu bewerkstelligen. Ihre kleinen Einheiten ("Shakhas") sieht sie dabei als Modell des zukünftigen Staates an. Die anderen Organisationen in der Kampagne um Ayodhya sind Gründungen der RSS. Deren Ideologie basiert daher auf der RSS. Die RSS hält zwar ihre Treffen im Freien ab, tritt jedoch selten offen in die politische Auseinandersetzung ein. In den Kampagnen seit den 50er Jahren wurden von der RSS/BJS-BJP/VHP bislang solche Themen wie Kuhschutz, Hindi betont. In der Ayodhya-Kampagne konnten sie erstmalig einen Masseneinfluß herstellen. BJP und VHP ermöglichten dabei der RSS, offen eine öffentliche Unterstützung für ihre Ideologie zu mobilisieren, ohne daß sie ihre Identität als Organisation aufgeben mußte.

26. Der Konflikt liegt nicht direkt auf Vorurteilen und Stereotypen begründet. Indirekt beeinflussten sie ihn jedoch dadurch, daß weite Kreise der hinduistischen Mittelschichten dem Programm der VHP mit Gleichgültigkeit begegneten.

27. Die Ayodhya-Kontroverse ist Ausdruck eines tiefgreifenden Modernisierungsprozesses, der keine Entsprechung im politischen Bereich gefunden hat. Damit kommt der seit der Machtübernahme Indira Gandhis verfolgten Politik der Kongreßpartei eine Hauptschuld bei der Entwicklung einer krisenhaften Situation zu.

28. Zur Klärung der Einordnung des Ayodhya-Konflikts werden drei Begriffe, die sich gegenseitig bedingen und nur in ihrer Wechselseitigkeit zum konkreten Ayodhya-Konflikt führten, vorgeschlagen: Konfliktpotential, Ursachen des Konflikts im weiteren und engeren Sinne. Das Konfliktpotential bildete die der unterentwickelte Zustand der indischen Gesellschaft, worauf die grundlegende Legitimationskrise des indischen Staates seit seiner Bildung beruht. Dies äußerte sich in der staatlichen Sanktion der Ereignisse in der Moschee im Jahre 1949 und in der Existenz der RSS. Konfliktursachen im weiteren Sinne, sind alle die Faktoren, die mit der Entwicklung des Landes seit den 60er Jahren verbunden waren (Modernisierung, Strukturwandel, abnehmende Partizipation, geringere staatliche Leistungen; also Vertiefung und Reproduktion der Unterentwicklung). Daraus entstand eine gesellschaftliche Konfliktlage, die in einem konkreten Konflikt, dem Ayodhya-Konflikt, umschlug. Jene Faktoren, die zu seiner gewalttätigen Entladung im Oktober 1990 führten bildeten die Ursachen des Konflikts im engeren Sinne. (Fehleinschätzung der Lage, Förderung des Vorhabens der VHP durch Parteien wie Kongreß und Janata Dal, keine Versuche einer Konfliktlösung, Darstellung des Konflikts als des eines zwischen Hindus und Moslems und das darauf begründete Vertrauen eines Erfolgs von Verhandlungen zwischen diesen beiden Seiten).

29. Die Ayodhya-Bewegung stellt die Realisierung eines Fundamentalismus im Hinduismus dar. Fundamentalismus ist die Bildung einer neuen Gemeinschaft entlang des Modernisierungsprozesses, die jenseits anerkannter klerikaler Strukturen

liegt. Der Fundamentalismus sieht sich in der Kontinuität einer ewigen, göttlichen Ordnung. Dieses Prinzip begründet die Gemeinschaftsbildung. Der Mensch ist in dieser Gemeinschaft nur Objekt dessen. Diese Gemeinschaft schafft sich neue Symbole und Zeremonien.

30. Eine gesamtgesellschaftliche Dimension können fundamentalistische Bewegungen aufgrund des Entwicklungsstandes der Gesellschaft nur in Ländern der 3. Welt annehmen. Daher sollte der Begriff des Fundamentalismus in seiner Spezifik auf sie beschränkt bleiben.

31. Da das grundsätzliche Geschichts- und Menschenbild der BJP sich aus den Merkmalen des Fundamentalismus ableitet, ist die BJP eine hindu-fundamentalistische Partei.

32. In bezug auf die geschichtlichen Ereignisse, die die VHP aufgeworfen hat, liegen für mich weder Beweise dafür vor, daß Rama an der Stelle der Babri-Moschee geboren wurde, noch daß jemals dort ein Tempel gestanden hätte.

Quellennachweis:

Singh, M.: -In: India Update: (Videomagazine). -Government of India. Ministry of Information and Broadcasting: Directorate of Advertising and Visual Publicity. -New Delhi, June 1992.